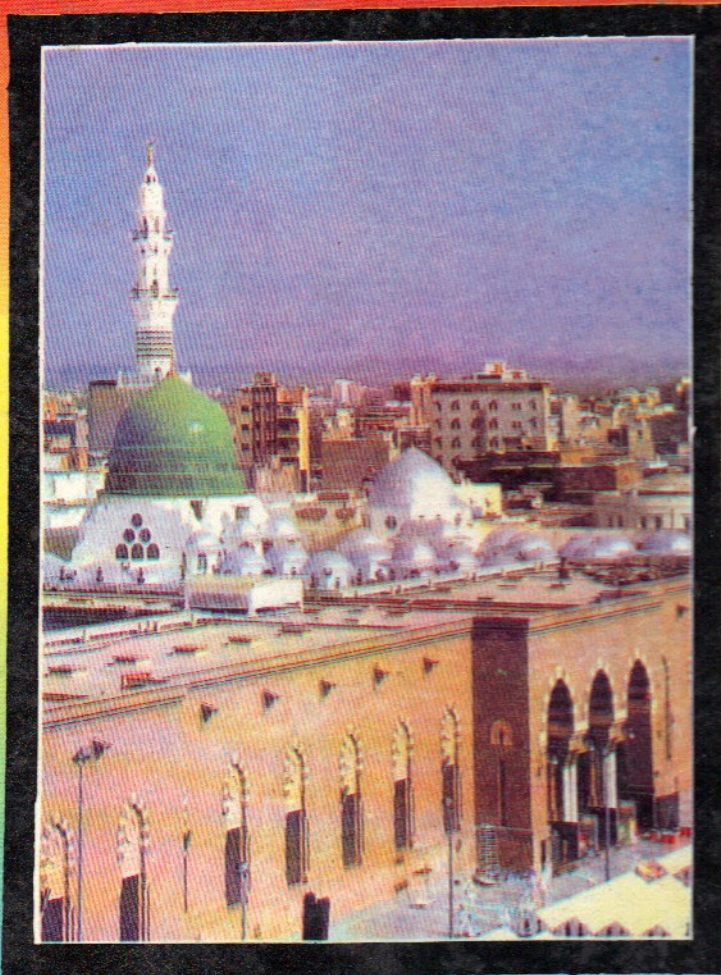


در اثبات حیات بابرکات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ و التحیات

# آبِ حَیَاتِ



تالیف

حُجَّةُ الْإِسْلَامِ آيَةُ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ حَضْرَةُ مَوْلَانَا مُحَمَّدِ قَامِ نَانَوْتَوِي

نور اللہ مرقدہ المتوفی ۱۲۹۷ھ

بیردن لوہر گیت  
ملتان

ادارہ تالیفات اشرفیہ

در اثبات حیاتِ بَرَکاتِ سرور کائناتِ علیه الصَّلَاةُ وَالتَّحِيَّاتُ

# ای حیات

تألیف

مجتهد الاسلام آیت‌میرزا آیاتِ الله حضرت مولانا محمد تقی خان نانوتوی  
نور الله مرقدہ المتوفی ۱۲۹۷ھ

ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون لوہڑ گیت  
ملتان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# عرضِ ناشر

مُحَمَّدٌ وَوَصَلَّى عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

اما بعد!

الحمد لله۔۔۔ آپ حیاتِ جدیدہ کی کتابت و طباعت سے تیز آپ کے ہاتھوں میں ہے، اس کتاب کا موضوع بہت اہم ہے۔

(”حیاء النبی“ ص ۱۱۱ اللہ علیہ وسلم)

ادریہ اپنے موضوع پر مدلل اور مستند کتابت اداہ قبل ازین ”مجتبائی انڈیا“ کے طبع شدہ نسخہ کا عکس نسائیہ کر چکا ہے۔ اس کی افادیت کے پیش نظر اس کی جدید کتابت کا اہتمام کیا ہے اور اس کی تصحیح کا بھی حتی الامکان پورا اہتمام کیا ہے لیکن پھر بھی اغلاط کا قوی اندیشہ ہے اس لئے قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کہیں کوئی غلطی نظر سے گزرتی تو اطلاع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں درست کرالی جائے، قارئین کرام سے دعا کی درخواست اللہ پاک ہمیں اکابر و یوں بند کی مایفیات کو خوب سے خوب تر شائع کرنے کی توفیق دے۔

محمد اسحاق عفی عنہ

آمین ثم آمین۔

۵ جمادی الاخریٰ ۱۴۱۳ھ

## مُحَمَّدُ الْإِسْلَامِ آيَةُ مَن آيَاتِ اللَّهِ حَضْرَةُ مَوْلَانَا مُحَمَّدٌ تَقِمْ نَاوَتُو مِي نُوْرَ اللّٰهِ مَرْقَدَهٗ

حضرت نانو توئی ولی الہی

خواب علم کے آخری خوشہ جینوں میں تھے ۱۲۳۶ھ میں آپ کی ولادت ہوئی، سہارنپور کے تراز میں ایک قدیم مردم خیز قصبہ نانو تہ ہے، اسی معدن سے یہ جوہر فرد نکلا جس کے انوار علم نے تیرہویں صدی ہجری کے نصف آخر کی علمی، مذہبی مجالس کو منور و تاباں بنا دیا مستسا ابتداءً تعلیم وطن مالوف میں حاصل کی، مکتبی تعلیم کے بعد اُن کو دیوبند پہنچا دیا گیا، یہاں کچھ دنوں مولوی ہتاب علی کے مکتب میں پڑھا، پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور چلے گئے، جو وہاں وکیل تھے، سہارنپور میں مولوی تراز سے عربی صرف و نحو کی ابتدائی کتابیں پڑھیں، ۱۲۵۹ھ کے آخر میں اُن کو حضرت مولانا ملوک علی نانو توئی اپنے ہمراہ دہلی لے گئے، وہاں کا فیہ شروع کیا اور دوسری کتابیں پڑھیں، بعد ازاں انھیں دہلی کالج میں داخل کر دیا گیا،

دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا ملوک علیؒ سے منطق و فلسفہ و کلام کی کتابیں میرزا بزدقانی مبارک، حدودہ، شمس یازد وغیرہ اُن کے مکان پر پڑھ چکے تھے، آخر میں اس حلقہ درس میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن و حدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا، حضرت شاہ ولی اللہؒ کی مسندِ علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ رونق افزو تھے، اُن سے علم حدیث کی تفصیل کی، زماؤ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت علم و فضل اور فہم و فراست کی شہرت مام ہو گئی تھی۔

حضرت مولانا نانو توئیؒ کے نامور ہم عصر سرسید مرحوم نے زمانہ طالب علمی میں اُن کی ذہانت علم و فضل، زہد و تقویٰ اور فہم و فراست کی نسبت اپنے تاثرات کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:-

لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص اُن کی مثل ان تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے، مگر مولوی محمد تقاسم صاحب نے اپنی کمال نیکی، دینداری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اس دلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی محمد اسحاق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اُن سے زیادہ -

زادہ تحصیل علم میں جیسے کہ وہ ذہانت اور مالی دماغی اور فہم و فراست میں معروف و مشہور تھے ویسے ہی نیکی اور خدا پرستی میں بھی زبانِ زدا بل فضل و کمال تھے، اُن کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کی صحبت نے اتبار سنت پر بہت زیادہ راغب کر دیا تھا اور حاجی امداد اللہ کے فخرِ صحبت نے اُن کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنا دیا تھا، خود بھی پابندِ شریعت دست تھے اور لوگوں کو بھی پابندِ شریعت دست کر کے میں زاد از حد کو شش کرتے تھے، بایں ہمہ عام سلا کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا، انہی کی کوشش سے علومِ دینیہ کی تعلیم کے لئے نہایت مفید مدرسہ دیوبند میں قائم ہوا، اور ایک نہایت عمدہ مسجد بنائی گئی، علاوہ اس کے اور چند مقامات میں بھی ان کی سعی اور کوشش سے مسلمانانِ مدر سے قائم ہوئے، وہ کچھ خواہش پیر و مرشد بننے کی نہیں کرتے تھے لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاع شمال و مغرب میں ہزار ہا آدمی اُن کے معتقد تھے اور اُن کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

تحصیل علم کے بعد مولانا نانوتوی نے زیدیہ معاش کے لئے حضرت مولانا احمد علی عثم

سہارنپوری کے مطبع احمدی دہلی میں اپنے لئے تصنیح کتب کا کام اختیار کیا، اسی زمانے میں حضرت مولانا احمد علی کی فرمائش پر مطبع بخاری کے آخری چند سیپاروں کا ماشیہ بھی تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی لکھتے ہیں:-

جناب مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری نے تشیہ اور تصنیح بخاری شریف کے پانچ چھ سیپارے آخر کے باقی تھے مولوی صاحب کے سپرد کیا مولوی صاحب نے اس کو ایسا لکھا ہے کہ اب دیکھنے والے دیکھیں کہ اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا ہے، اس زمانے میں بعض لوگوں نے مولوی صاحب کے کمال سے آگاہ نہ تھے جناب مولوی احمد علی صاحب کو بطور اعتراض کہا تھا کہ آپ نے یہ کیا کام کیا آخر کتاب کو ایک نئے آدمی کے سپرد کیا، اس پر مولوی احمد علی صاحب نے فرمایا تھا کہ میں ایسا نادان نہیں ہوں کہ بدن کبھے بوجھے ایسا کروں، اور پھر مولوی صاحب کا تشیہ دکھلایا، جب لوگوں نے جانا اور وہ جگہ بخاری میں سب جگہ سے مشکل ہے، علی الخصوص

تائید مذہب حنفیہ کا جو اول سے التزام ہے اور اس جگہ امام بخاری نے اقتراض مذہب حنفیہ پر کئے ہیں اور ان کے جواب لکھے معلوم ہے کہ کتنے مشکل ہیں اب جس کا جی چاہے اس جگہ کو دیکھ لے کہ لکھا گیا حاشیہ لکھا ہے اور اسما حاشیہ میں یہ بھی التزام تھا کہ کوئی بات بے سند کتاب کے بعض اپنے فہم سے نہ لکھی جائے۔

**درس حدیث کا طریقہ** | درجہ حدیث میں مذہب حنفیہ کے اثبات و ترجیح کا وہ طریقہ اور - نتیجہات و تشبیہات کا وہ انداز جو آج دارالعلوم دیوبند کا مکرم امتیاز ہے اور کم و بیش مدارس عربیہ کے دروس حدیث میں شروع و فتاویٰ سے اسے فروغ دینے میں حضرت نانوتوی کا بڑا حقد ہے، تیسری صدی ہجری کے وسط تک درجہ حدیث میں صرف حدیث کا ترجمہ اور مذاہب اربعہ کا بیان کر دینا کافی سمجھا جاتا تھا، مگر جب اہل حدیث کی جانب اہتمام پر شروع کے ساتھ یہ الزام لگایا گیا کہ ان کا مذہب حدیث کے مطابق نہیں ہے تو حضرت شاہ مولانا صاحب اومان کے بعض تلامذہ نے مذہب حنفی کے اثبات و ترجیح پر توجہ فرمائی دارالعلوم میں حضرت نانوتوی، حضرت شیخ الہند اور دوسرے حضرات نے اس کو یہاں تک فروغ دیا کہ آج حدیث کی کوئی معروف درس گاہ اس سے خالی نظر نہیں آتی۔

تعمیل علم سے فراغت کے بعد حضرت نانوتوی نے ذریعہ معاش کے لئے مصلح احمدیہ میں تصحیح کتب کا کام اختیار فرمایا اور پھر آخر تک یہی ذریعہ معاش رہا، تصحیح کتب کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا، صحاح ستہ کے علاوہ سنن مولانا رحمہ اور دوسری کتابیں بھی پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرسہ کے بجائے مطالعہ کی چار دیواری مسجد یا مکان پر ہوتا تھا جہاں خاص خاص تلامذہ نانوئے ادب تہ کرتے تھے۔

**تواضع اور استغفار** | مزاج میں استغفار اور عجز و انکسار اس وجہ کا تھا کہ علماء کی فہم و وضع جبہ و دستار وغیرہ کا کبھی استعمال نہیں کیا، تعلیم سے بہت گہراتے تھے، فرمایا کرتے تھے کہ "اس نام کے علم نے خواب کیا اور نہ اپنی وضع کو ایسی خاک میں

لاہور کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا جن امور میں نمایاں ہونے کا موقع ہوتا  
ان سے عموماً دور رہتے تھے۔

۱۳۶۶ء میں حج کے لئے تشریف لے گئے واپسی کے بعد مطبعت مجتہبائی میرٹھ میں تصبیح کتب  
کا ملازمت کر لی۔ ۱۳۸۵ء تک اسی مطبعت سے وابستہ رہے۔ اسی زمانے میں دوسری مرتبہ حج کے لئے  
جانا ہوا اور اس کے بعد مطبعت ہاشمی میرٹھ سے تعلق قائم ہو گیا، اس دوران میں درس و تدریس کا مشغلہ  
برآمد جاری رہا مگر کسی مدرسہ کی ملازمت کبھی پسند نہیں کی، سوانح مخطوط کے مصنف نے لکھا ہے۔  
یہ سب کو معلوم ہے کہ مدرسہ اسلامی ریویونڈ آپ ہی کا ساختہ پر داخا ہے اور کیا کچھ اس کا  
کارخانہ ایک چھوٹی سی سرکار، مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا، ادائیں میں اہل شوری نے درجست  
کی کتاب بھی اس مدرسہ کی مدرسے قبول فرمائیے اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ، مگر قبول نہ فرمایا بلکہ  
کبھی کسی طومار ڈھنگ سے ایک جتہ تک کے لئے مدرسے سے زوادار نہ ہوئے۔ حالاں کہ رات دن  
مدرسے کی خوش اسلوبی میں مصروف رہتے اور تعلیم میں مشغول، اور اگر کبھی مدرسے کے قلم روات سے  
پنا کوئی خط لکھ لیتے تو فوراً ایک آنہ مدرسے کے خزانہ میں داخل کر دیتے؟ ۱۳۸۵ء

حضرت نانوتویؒ نے ۹۴ سال کی عمر میں ۴ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۶ء کو نجیب  
وفات کے دن وفات پائی، دارالعلوم کے شمالی جانب آپ کا مزار پر انوار ہے،  
قبر لوقی سنت کے مطابق کچی ہے، یہ جگہ قبرستان قاسمی کے نام سے موسوم ہے، یہاں  
بے شمار علماء طلباء اور صلحاء اور دوسرے بہت سے لوگ آسودہ خواب ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ  
 يَوْمِ الدِّينِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ  
 الْخَلْقِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ -

بعد حمد و صلوة کے بندہ، سجدان کترین خلایق محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن جمیع  
 المبین جس کی یہ سجدانی پر اس کی پریشانی و بے سرو سامانی اور اس کے کترین خلایق ہونے پر  
 اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جن کبیران نکات آیات سے  
 ترقی ایمانی اور محبان نبی کی خدمت میں جن کو شرح کالات محمدی سے شادمانی ہو عرض پر دراز  
 ہے چند سال گذرے کہ حسب ایمانے بعض بزرگان واجب الاطاعت شیعوں کے جواب  
 لکھتا تھا اثناء تحریر جواب طنزک میں بنجانب اللہ یوں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لاء نودیث ما شرکنا صدقة، کو موضوع  
 اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات النسبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص و عام اہل اسلام  
 ہے خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور اس دعویٰ کا منقوض ہونا منکرول کے کام آئے گا۔

الغرض آپ کی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعویٰ حیات کی مؤید  
 نظر آئی۔ اور اس وجہ سے علماء اہل السنۃ کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت  
 تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل  
 گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزت گزین ہیں جیسے ان کا مال قابل اجرائے حکم میراث  
 نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محل تواریث نہیں بعد اتمام تحریر مذکور، چند سال تحریر



مذکورہ وی ہی پڑی رہی۔ نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال اگنی ۲۸۶ھ میں قبیل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات ہستم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکورہ مسمیٰ بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اس وجہ سے چار ناچار اس کاہل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی۔ چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب و تالیف ہو کرتی ہے تو اس نظر مکر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی پیشی اور ازالہ حشو و جبر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض دفع بعضے اوہام متخیلیوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس دعویٰ کو موجب کیا جاوے۔

دوسرے اعتراض تعارض آیت کریمہ اِنَّكَ مَعِيَتْ اَلْم اور علیٰ ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھپڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شاخ و برگ پھیلے ہوئے نظر آئے ادھر کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ادھر دل کاہل جدا آرام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اس میں رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا۔

آٹھویں سوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشائی راہ بیت اللہ اختیار کی۔ میرٹھ پہنچ کر جو تقریر مذکورہ کے ناتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتا کہ تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہنچ کر باقی رہ جانے کی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہوگا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا۔ طعن میراث فداک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہو سکا، ادھر دیکھا کہ کتاب مذکورہ کے چند اجزاء چھپ چکے اور اسی قدر چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوجھی، مسودہ کے کاغذ جو بعض اجباب کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے۔ اور مسمیٰ پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں پڑا رہنا پڑا۔ مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امر و فر د میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائگاں گئے۔

آخرا یم قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈال کر بیٹھا اور جوں توں پڑا پانچ یا چار دن میں تمام کیا

مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل لیزمن پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا۔ نقل کا اتفاق نہ ہو ازانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بیچنا موقوف رکھا پر بائید ہائے چند در چند ایک بار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گزار لینا ضروری سمجھا۔ اس لئے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض با مداد خداوندی با وجود گمراہی اور نامہ سپاہی کے جس کی وجہ سے اپنی رسائی تو درکنار ہمراہیوں کی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے سواری شتر دوروزین دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔ بیت اللہ زادہ اللہ شرفاً و عزتاً الی یوم القیامۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدم بوسی سے رتبہ عالی پایا۔

”اعنی بز یارت مطہع انوار سبحانی منسب اسرار صداتی مورد انفال ذی الجلال والا کرام مخدوم مطایع خاص و عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر شکر صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب، طریقت ذریعہ نجات وسیلہ سعادت دستاویز مغفرت، نیاز مندان بہانہ و انگذاشت مستندان ہادی گمراہان مقتدائے دین، پناہان زبده زمان، عمدہ دوران سیدنا و مرشدنا و مولانا الحاج امداد اللہ لازال کاسمہ امداد من اللہ المسلمین و اہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامہ رستخیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون صلح سہارن پور و مظفرنگر کو چھوڑ کر حکم انشارات باطنی بد اللہ الامین مکہ منظم زادہ اللہ شرفاً و عزتاً میں مقیم ہیں۔“ بہرہ اندوز شرف و عزت ہوا وجہ تہیدستی دین و دنیا اور کچھ پیشکش نہ کر سکا، اوراق سیا مسودہ مذکورہ پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا۔

مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ منقصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دعائیں دیں۔ علاوہ بریں صلح و جدانی اور تخمین زبانی سے اس پیمبران کی اطمینان فرمائی، اپنی کم ناگی اور بیخ مدانی کے سبب جو تحریر مذکورہ کے صحت میں تردد و تحارف ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق اور تیقح اور ایسی مستحسن اور صحیح

زبان گنگ چوئیں نغمہ خوش آئیندہ۔

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم واسطہ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں درتہ اپنی پیمبرانی سے

جس پر بے سرو سامانی، دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو وجہ قدر دانی علم کی طرف لگائے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرائے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا۔ نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے۔

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لئے ہزار غم موجود، ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے۔ پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائیں برائیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب ارادوں سے دست بردار ہو جائیے اور خدا کے ہو رہیے۔ تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت ولایت ہم جیسے نابکاروں کو ہاتھ آجائے۔ بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔

ہاں حضرت مسطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے۔ اس لئے یہ سچا گنہ گار ان زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دل نشیں اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب و توسل کا پہل ہے اور اگر اختلاف اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی۔ مگر جب زبان فیض تو جہان سے آفریں و حسین سُن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے۔ منکر وں کا کام یہی ہے ہاں نقصان تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے۔ سو اس کی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے۔ سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کلمات عیانی و پنهانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ یعنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایما، ہدایت انتہا حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سیدالموجودات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیکھئے۔ سو یوں نظر کہ یہ تقریر آوں مثبت حیات خلاصہ

موجودات علیہ ذی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات ہے۔ دوسرے اس اثبات سے اس مردہ دل کو امید زندگانی جاودانی ہے۔ معینذامنتی محمد حیات صاحب موصوف گو نہ اس باب میں متقاضی ہوئے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام اب حیات رکھا جائے۔

دل میں یہ ٹھکان کر قلم اٹھایا، اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجئے اور بن پڑے تو لوسہ گاہ عالم در سر در عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تاکہ ابتداء انتہا دونوں مبارک ہوں۔ ورنہ جس قدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس ظلم و جہول کو امید صحتہ اور ظن قبول ہے سو خیر تا دم تحریر سطور تو یہ کمترین انام آستانہ خداوندی پر جسیر رسا ہے اور پکیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ متناقضین ریارت کا مدینہ متورہ کو ارادہ ہے۔ ان کے ہمبر کا ب ان شمار اللہ تعالیٰ یہ ننگ امت بھی روانہ ہونے والا ہے۔

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سوا اول تو ناظرین بانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و شہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے عمل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لئے کوئی علت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو۔ چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمل ہی پر اکتفا کیا جانا ہے باجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر حملہ مشہورہ مسلمہ کا ذرا نام فعل الحکم لا یخلو عن الحکمة۔ شاہد عادل ہے۔ رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمت پر مشتمل ہیں جیسے یَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ يَا لَفِظِ حَكْمٍ كَوْتَفْهِنُ فِي جِيسِ وَ كَلَامًا اَنْتِنَا حَكْمًا وَ عِلْمًا۔ اہل انصاف کے لئے اس باب میں دلیل کافی و شاہد وافی ہیں جسہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبت حکمیہ تحقیقہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ تحقیقہ کی حقیقت شرح طلب ہے۔ اس لئے گزارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم یہ حقیقی اگر چہ بوجہ مفقود ہونے محل مواطاة کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہ سکین علی ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبت حکمیہ تحقیقہ ہے اگر مابین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھے مگر نسبت تحقیقہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین

دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانیے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے۔ مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اُسنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لایبہ ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے معہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ اس ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم انہی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اس وجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر یوں وجہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہو گا سو مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسی قدر متبعان باخلاص بھی ان کے شریک ہوں!

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضوء پر حضرت بلالؓ کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمرؓ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام ان کا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر معمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو۔ سو اس کے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا اُسنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان با اتقار کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آراء اذ کیا امت ہے ماوراء اس کے تقلید بحث ہے، بلکہ ہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اور ملزوم ہیں۔ اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم ادھر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اعمی تصدیق یا نسبت حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہو گا۔ چنانچہ بناہ قیاس بھی اسی پر ہے۔ یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلانے حکم لینی محکوم بہ کے لئے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائے گی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہو گا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں۔ بہر حال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس مجتہدان نے عرض کیا ورنہ صحت مفہامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت و حکم میں مذکور ہوئے۔ خود ظاہر ہے غرض احکام دین کیسے

علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں تو وہ ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہے بل وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلانے گا۔

الفقہ حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے۔ یہاں نشاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو یعنی ادا و نواہی ہیں انشاء میں نہ خبر یا اطراف خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو۔ اس لئے یہ معروف ہے کہ ادا و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے درحقیقت اس جگہ احکام ہیں جن پر امر و نہی متفرع ہوتا ہے۔ مثال درکار ہے تریحے کلام اللہ میں ایک جا نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:

فَإِذَا أَطَمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ  
عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

دوسری جازنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا:

لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

پہلی آیت امر کو مشتمل ہے۔ دوسری نہی کو دونوں جہاں نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی اسی ارشاد فرمایا إِنَّ الصَّلَاةَ الخ اور إِنَّهُ كَانَ الخ اور یہ دونوں جملے خبریہ ہیں۔ باقی بعض نظائر جہاں الصَّلَاةَ كَانَتْ کو مثل كَتَبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ الخ تا یہ کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو جہاں الصَّلَاةَ کے انشاء ہونے کی کوئی دلیل نہیں دوسرے قرینہ تقدم فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے الفات سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے بل علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلوم کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ الخ و نیز آية الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الخ سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحتاً یا اشارتاً اس پر دلالت کرتی ہیں۔ غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفصیل اجمال آیت إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وغيرہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو حکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بہ انجام ان کو بھی داخل امر و نہی رکھا۔ بالجلہ ادا و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروف ہوئی۔ ارباب فہم سے امید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اس کا انتہائی حاصل نکلے گا کہ حکم یعنی امر و نہی ہے۔ مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہو گا کیونکہ ملاحظہ فرمایاں تقریر

گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقیدہ و نقلیہ کا انکار لازم آئے گا ہاں اتنا فرق ہو گا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو معنوں کی طرف متدی ہوتا ہے جو باہم مستدا و خبر ہوتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے کی خبر دیتا ہے۔ چنانچہ واقفان و دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی اور جب ہر علم میں مسائل ہونے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ ہونے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر وہی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یعنی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی بالذات ہے سو جو محکوم علیہ بالذات ہو گا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریقی اثبات مدعا کے لئے یہ ہے کہ آیت **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي آتَاهُم مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مَوْجِبَاتٍ لِّلَّذِينَ آمَنُوا حَرَضُوا عَلَيْهِمْ وَأَنشَأَ فِيهِمْ مِّنْ أَلْفِ مَوْجِبَاتٍ لِّئَلَّاسِيئَةٌ يُسَبَّحُونَ بِهَا أَلْفَ مَرَّةٍ يَوْمَ النَّارِ لِكُلِّ أَصْحَابٍ** اور نیز آیت **إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي مُرُوءَاتٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ** اور سو اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا اور رسول کے لئے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لئے اس کا منکر و فحشاء ہونا لابد ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسل وغیرہ سامان ہدایت منجملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر وہی از قسم شفقت اور ایسی ثابت ہوا کہ خدا اور رسول کے امر وہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہو گا جو مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہو گا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو نیز مطلب تو مطلب اول سے ہے۔

یعنی ہر امر کے لئے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور ہر منہی عنہ کے لئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر وہی سے مقدم سوا ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور منہی عنہ کی علت مثلاً وصف منکریت ہے۔

توضیح کے لئے ایک مثال موعوظ ہے شہادت اتہ کان فاحشۃ سے زنا منجملہ فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم **بِئْسَ مَا يَشَاءُ** منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشاء سے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ حد واسط علت ثبوت حد اکبر للاصغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت منہی ہونا ظاہر ہو گیا عرض ہر امر وہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے

اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزرگم احقر حدیث لکل حد مطلع بضم المیم وتشدید الطاء بھی بخلفہ اس جانب مشیر ہے وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم المیم وتشدید الطاء جہر وکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں۔ سو جیسے جہر وکول اور جھانکنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہے ایسے ہی علل کے مقابل جس قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریبہ ہی مراد ہیں عجیب نہیں کہ علل بعیدہ یعنی صفات خداوندی جو علل اصلی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس جگہ کے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے منطوق نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں۔ اسی کوئی مطلع ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتداء علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل و ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں۔ الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ہو گا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے۔ خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے۔

مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبتہ حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبتہ کے لئے وجود طرفین اثنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا، اور علم نسبتہ کے لئے علم طرفین کی حاجت ہوئی۔ لیکن بعض اوقات اطراف نسبتہ خود کوئی نسبتہ اور اضافت ہوتے ہیں تحقق نسبتہ ادلی کے لئے جیسا نسبتہ ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لئے نسبتہ ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبتہ ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبتہ ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کے لئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح



ضرور ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے۔ مثلاً مکووضہ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے۔ اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے، فیما بین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہو۔ سو اگر کہیں حرمت لوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو ناکہین کا وجود دنیوی اعسلی حیات خود ثابت ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کیلئے وہی منقذین اعنی مقفود علیہ اور مقفود بہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا القیاس علم نسبتہ ادلی کے لئے معرفت منقذین ضروری ہے بلکہ لبد غور، یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاً بالذات ضرورت ہے، تو منقذین کی ضرورت ہے۔ مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود اعسلی بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً وبالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوتی ہے جب معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حق استیفاء حقوق اجارہ اعنی منافع ورثہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل مقصود اعنی انعقاد منقذین کے ساتھ ہے اور منقذین میں سے مقفود علیہ تو بہر حال مستغض اور معین ہی ہوتا ہے

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا لوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور مقفود بہ اعنی ثمن یا اجرت اگر عرض میں سے ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی مقفود علیہ ہے جیسا مقفود علیہ اس صورت میں مقفود بہ ہے۔ اور اگر نقود میں سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اس وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے قبل قیمت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں بالجمہ چونکہ بیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور متقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں تمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعہ متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقد انعقاد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقا میں اس کا محتاج نہیں بقا میں ہے تو فقط منقذین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ درس کے انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ ظہان کہ انعقاد بیع لغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین

ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون ملک ہوگا تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہوا علی التعمین کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدل جائے گی ملک نہ بدلے گی اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں۔ دوسرے یہ تبدیل ملک عسنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اہل عرض العقد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہو جانا بھی مخالف العقد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقدہ العقد متصور ہو۔ غایۃ مافی الیاب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہ ہو۔ الحاصل العقد اور ہے اور ملک اور ملک العقد پر متفرع ہوتی ہے جیسے عقد کو اپنے صحت و بقا میں منقذین کی حاجت ہے ملک اپنے حلالہ و بقا میں ملک کی مزیدہ گریہ ملک کو مالک بنا دینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوت ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت نہیں اس صورت میں بعد العقد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو جیسادہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وراثت اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اس حساب سے قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا۔ اگر اندیشہ طول سدا راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث اس بات کو ہمیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے۔

عسنی بیع و من بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے العقد بیع فیما بین بیع و من دفعۃً واحدهً متصور ہے۔ مگر منافع از بسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے بلکہ بایں وجہ کہ جیسے البعاد اور ذی البعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں۔ حرکات زمان پر منطبق ہوتے ہیں۔ منافع بوازم حرکات ہیں زمانہ کے تجدد کے ساتھ تجدد ہوتے چلے جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں تحصیل نہیں ہو سکتا جو العقد و اجارہ دفعۃً واحدهً متصور ہو، بلکہ شیئاً نشیئاً العقد بھی تجدد ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ منافع اشیا تجددہ میں سے ہیں دفعۃً واحدهً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منقذین العقد کی کوئی صورت نہیں۔

باقی رہتا اختتام میا مدین اجارات کا لازم ہو جانا سو یہ اگرچہ بظاہر اسکی عقد واحد

کا اثر ہے۔ مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقود منافع مجددہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم و فاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدید منافع عقود اور انعقادات مجددہ پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کے لئے وجود منقیدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات ذراعات و مجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلائی علاوہ اس لزوم کے جو ہر وعدہ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی۔ بالکل چونکہ اجارات میں شیئا فی شیئا وقت تجدید منافع عقود انعقادات مجددہ ہوتے ہیں تو اگر قبضہ تمام مدت اجارہ مستاجر مر جاوے تو ورثہ کو حکم استیجار مورث استحقاق استخدام ایسا باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت درحقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی اور انعقاد قبل وجود منقیدین متصور نہیں۔ تو پھر اجارات میں وراثت جاری ہو تو کیونکہ ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے۔ یاں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ ہتم بالشان گودر حقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شی مستقر ہے بیع ہوتی ہے۔ چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے۔ اس پر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت نکاح ورثہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب

حلال ہو جاتیں۔ ہاں ایک شبہ باقی رہا:

شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر اسنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا تو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت وراثت اس کا قائم مقام ہو سکتا شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں۔ ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا

## جواب شبہ

سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر ممنوعی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو، اول تو یہی ہے کہ در صورت وارثت بکے بیع و شراء اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول درجہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم و مقام ہوتا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے، بقار مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہو گا تو لوازم مقام جوں کے توں باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں۔ تسہیل کے لئے ایک مثال معروض ہے:

## مثال

کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھا لیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جما دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی ارتفاع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی چھت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی۔ علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تختیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تختیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی چیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام اسنی فوقیت و تختیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تختیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کوئی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے کون نہیں جانتا کہ موصوت تختیت و فوقیت اولاً بالذات احیاء ہیں۔ ثانیاً وبالعرض اشیا، تمیزہ اور سنگ اول کی تختیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سینے کہ جیسے چیز فوق و تحت کو بلحاظ یک دگر فوقیت و تختیت اولاً و بالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیلہ ان دونوں چیزوں کے سقف و سنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تختیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تختیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیت اور قابضیت و مقبوضیت اولاً بالذات مقام مالک و مملوک و

تقابل و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و تقابل و مقبوض کو یہ صفات عارض ہوتی ہیں سو مالک و مملوک اور تقابل و مقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے در صورت تبدل سقف و بقاء سنگ مذکور بحالہ کے وہی تختیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدل مالک وہی ملکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے۔ ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قم لایمقی زماہن ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام معنی مالکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام معنی تبدل مالک و مملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں سوا اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے۔

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناسخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عِنْدَ رَبِّہُمْ جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیاتِ ورنہ کے ساتھ متعلق ہو گئی۔ اس لئے کہ ورنہ کی حیات ہم جنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو جو اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں درباب منافع دنیوی آلت تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال و ارواح اس کی آسائش اور اس کے دفع مضار کے لئے مطلوب ہیں۔ سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں پیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے مہذب ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رکھیے اور

بجانب ورثہ منتقل نہ کیئے تو صد ہا دشواریاں اور ہزار ہا حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہداء میں در صورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیکھئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لئے رہنے دیجئے اس لئے حکمت لم یزل بنظر سابقہ نفع رسائی اثر با جس کی طرف جملہ اقرب نفعاً مشیر ہے۔ مقضی ہوئی کہ بقدر قرب و بولد مدارج نفع رسائی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو کرے اور اس کے اجارات خواہ از قلم نکاح ہوں یا غیر نکاح ای کی موت پر تمام ہو جائیں وہاں اگر کسی کی موت مزیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معافی متضادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کی جگہ موت مہیات دو مجتمع ہو جائیں اور اس وجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منقطع نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال و ازواج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا۔ تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے۔ اس صورت میں البتہ اس کارکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کہ کارکنان اعیانہ کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان اعیانہ اشیاء اعیانہ کے مالک نہیں ہو جاتے بلکہ ملک اعیانہ بدستور قائم رہتی ہے بوجہ و کالت ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا، مالک نہ بن جائے گا۔ اور اس وجہ سے اس کو جائز نہ ہوگا کہ سر موہبی خلافت امر موکل کرے۔ بالجلد مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں۔

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کارپردازیاں ہیں۔ باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص اعیانہ بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں۔ اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں۔ سو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقدر حیات و عقل اس کے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے۔ اور یہ اختفاء اور استہار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں خارج نہ ہوگا۔ رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر

ہے محل واحد میں، زمان واحد میں کیونکہ مجتمع ہو سکتے ہیں۔ سو اس کے جواب کے لئے ناظرین اور اق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و عکس اور پھر حیات و موت بنوی اور موت و حیات دیگر احوال و اموات میں کیا فرق ہے،

بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ارباب اذہان متوسط کو بھی بہ نسبت بقا حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو مجرد ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث التشریح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسط نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازدواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسط بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی محالوت نکاح ازدواج بھی عام ہوگی۔ ازدواج محمدیؐ ہی کی کچھ خصوصیت نہیں کہ بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو۔ بہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و احوال کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے۔ یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہے۔ کیونکہ دھوپ اور روشنی

کی دیس کابل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاند ناطوح آفتاب کو لازم ہے۔ اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سواد صحت اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم میں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں۔ سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے۔ عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تسبیح حقیقت بفرغ تسکین خاطر مد نظر ہو۔ تو ملاحظہ فرمائیے۔

فاعل کو فعل بمعنی مابہ الفعل اور منفعل کو عینی مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الانفعال لازم ہوتا ہے۔ مابہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور مابہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں۔ غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے۔ ورنہ افعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لازم اور لازم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں، اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقہً فاعل و منفعل ہیں۔ ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی۔ مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے۔ مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیے۔ آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے نسبت احوال عرض مفارق ہے ہاں ملک بمعنی مابہ الملك جس کو قوت فعلی مالک کہیے البتہ ذات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکہ ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدول ملک بمعنی مابہ الملك متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول، اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہو گا۔ اس لئے ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی مابہ الملك پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلول بے وجود علت لازم آئے گا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلے گا۔ بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا۔ مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے۔ بشرطیکہ منفعل کی جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض



مفارق کا نام ہے۔ بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے۔ اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہے اس سے عام نہیں ہو سکتا۔ یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی۔ یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بھی مشہور بغير من تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء و قبہر وغلبہ ضرور ہے۔ سو یہ قوت و استیلاء وغلبہ ہی ملک بمعنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہوتی چاہیے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ عسی بیع اور شراہ اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں۔ ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں۔

بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلاء مملوک ہوئے آئینہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ بانیع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب کفار قرار دیتے ہیں۔ اور ہر دایمب کے لئے اختیار رد شئی محبوب بتلاتے ہیں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بانیع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی۔ البتہ بانیع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اتصانے مشاکلت رہا کرؤ ہی ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلاء کو غضب کہتے موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور دایمب کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورتیکہ ہبہ ملک کے لئے موجب بالذات ہو تو پھر ازلہ ملک کی کوئی صورت نہ تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں شے محبوب کا

استرداد بے شک غصیب ہوگا۔ علاوہ بریں حدیث ملک از قلم لزوم ہے از قلم ایجا ذوق نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا۔ سو تا وقت بقاہ ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ مگر یہ استیلاء و قبہر موجب لہ کو واجب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ موجب لہ کی جانب سے کچھ زور و زور نہیں۔ اگر ہے تو فقط ایک تسبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا۔ البتہ ہر بالعرض کے لئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر یا بالذات لاریب واجب ہے۔ اس صورت میں لاریب موجب لہ دربارہ استیلاء و قبض و تصرف واجب کا وکیل ہو گا تاکہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو۔ اور جب یہ فرق مسلم ہو گا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہو گا اور اس باب میں عاریت و بیہ میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ ہاں بایں وجہ کہ بیہ وعدہ عدم استرداد کو متفقین اور عاریت میں یہ بات نہیں۔ بیہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائے گی۔ اور اس وجہ سے استرداد کمزور ہوگا۔

غیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا۔ جو کما فیہی اس کی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جائیے۔ نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے فوہ لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبداء قبہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین میں حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین زمین و فوہ ایسی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے مندر ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے۔ ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال ہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے۔

سو اتنی بات کو سمجھنے کے لئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں۔ اور اگر کسی متوجہ کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ ہی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلوم ہی

لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا۔ بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعسنی ملک یعنی عرض مقارن ذات مالک کو لازم ہے۔ مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے۔ چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروضہ ملک کا اختیار ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و امتناع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا۔ جس کو ملک یعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہنے ملک مجبوث عنہ نہ ہوگی۔ جس پر احکام معلومہ اعنی حلت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر وغیرہ متفرع ہوں۔ الغرض ملک مجبوث عنہ کو اختیار شعور ضرور ہے۔ اور اختیار شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی۔ مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سو اس کے جو مالک ہے مالک مجازی اعسنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی۔

چنانچہ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً، جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم۔ اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا ہے جو اس کا کام کرے۔ اس لئے خلافت ملکی کے لئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صورت کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستوراً لعل خلفائے ملک اعسنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حق حقہ کی مخالفت سے ذلت نہ اٹھائے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لئے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے۔ عقل و فہم کی ضرورت ہوتی اس لئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوتی۔ قبض و استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے۔ دربارہ ملک کچھ مفید نہ ہوا۔ یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے۔

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازم چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیاء لزوم نہ بہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا

اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ فرد آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی ماہ الملک لازم ماہیت ذوی العقول ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گوینہ کم فہم طویل سخن میں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لئے اور الجھنے کا سامان ہو جائے گا۔ پر بایں امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے۔ دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے۔ اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔

اول، ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں!

دوم، یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں۔

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے۔ دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا۔ بایں ہمہ عموم کا احتمال نہیں۔ چنانچہ اوپر معروف ہو چکا۔ اس لئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہو گا مگر چونکہ ایک معلولی کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلة و المعلول نکلا تو یہ بیسجدان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے۔ پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا۔ اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم ہیں بالمعنی الاخص ہی ہوگا۔ چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان اشار اللہ واضح ہو جائے گا۔ بہر حال صفت ذاتی بمعنی مشار الیکم اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھے۔ بل موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں۔ پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس منفعل کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے۔ اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا۔ بل باعتبار وجود کے اس صفت منفعل کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تقييد و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت ہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں،

جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے، جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں انصاف عرض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اس کا اینام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے۔

- باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود

خارجی ہے اور اگر امر مباحث نہیں اُسنی بوجہ اختلاط مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں موجود ہونا اُسنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر متوقف ہے تو مبادی مختلط ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفصل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے۔ اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پر مردان حق شناس ایک کے جن میں نقطہ دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے۔ ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے۔ بالجلہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں۔ جس کے تحقق میں فقط ماہیت تن تنہا کافی ہو، کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو۔ سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے لزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے۔ ہاں سبیل ادراک میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے۔ ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عرض و تعدی ہے۔ مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے، اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لئے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عرض میں جو دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی۔ بالجلہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واسطہ

فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی ولایت و اعانت ظاہر ہے سو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العرض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے، یا دونوں ہوتے ہیں۔ پھر ہر ایک کے لئے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العرض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دیگا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو واسطہ رنگ ریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی سرخی، نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اس کو لاحق ہو سکتا۔ ہاں اجوائنیل و کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہیے تو بظاہر بجا ہے۔ گو بنظر تحقیق یہ صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں، لازم ماہیت نہیں کہتے۔ اوصاف اتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفاً کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے ہاں ملزم موجودات ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بوجہ دست متحرک عارض ہوتی ہے قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں۔ ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں۔ یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا۔ رہا یہ غلطی کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی۔ پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چاہیے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علیٰ الدوام متحرک ہے۔ اور پھر اس کے دست و مفتاح و قلم کے لئے واسطہ فی العرض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ میں اس سے کیا کام کردہ کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں۔ اس صورت میں جواب وہی سب ہی کے ذمہ ہے۔ مگر بایں ہر بندہ پہچان ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات و بالعرض شیون و جوریات اور اقسام کائنات میں سے ہیں۔ عدمیات کو ان باتوں سے سرد کار نہیں اور حرکت عدلی ہے ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے عدلی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک

امر عدی ہے۔ دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے مگر دھوپ بذات نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے تو یہ سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے۔ تعاقب لیل و نهار و توار و نور و ظلمت سے اگر عرض و زوال نور مشہود نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نور از من یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے۔ کچھ سمجھے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ وجود ہی عدی ہو تو پھر بجز علم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لاجرم وجودی ہو گا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیدہ علم ہی مقید ہو گا۔ ورنہ تفسیر الٰہی بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہے۔ سو عدم سے اگر مقید نہ ہو گا تو پھر وجود کے لئے وجود ہی ماہہ القید ہو گا۔ مگر لائق عدم بالوجود بطور صریح تصور ہو گا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الٰہی بظنہ لازم آئے گا بل لائق ہو گا تو بطور طریق ہو گا، اور میں جانتا ہوں کہ طریقان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں۔ سطوح و خطوط و نقاط جن کے لئے علول طریقاتی تجویز کیا ہے۔ غور کیجئے تو انتہا جسم اور انتہا سطح اور انتہا خط کا نام ہے۔ یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں بالجلد لائق عدم ہے تو بطور طریقان ہے، یعنی عدم محیط وجود ہے۔ سو اس کا حاصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے علم نہیں جو عدی کیسے۔ بالجلد وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطہ العلم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجودی ہے علم نہیں، قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لائق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ وجودیتا لائق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھئے تو تفسیر الوجود بالوجود ہوتی ہے پر حقیقت میں تفسیر الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود سو ادار کے اور کہیں نہیں۔

سو یہ سب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود۔ جب یہ بات مستحق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تفسیر وجود بالمكان المعین اور تفسیر المكان بالموجود المعین عنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدی تو لاجرم سکون وجودی ہو گا اور چونکہ امکانہ متعددہ باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہو گا تو لاجرم اختصاص اول زائل ہو جائے گا۔ اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود المعین اس مکان سے زائل ہو جائے۔ سو اس کو بجز عدم اور کا ہے

سے تعبیر کیجئے۔

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے۔ گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور یہ جانتا ہوں جس نے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکہ غلط نہ کہیے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق لگا لئے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا۔ یا اختلاف طرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اس لئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدلی ہونا ظاہر ہے اور توارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں۔ اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے۔ سو ما بین حرکت و سکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا مجموعہ امرین بالعرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا۔ علاوہ یہی حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے توارد اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو توارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ تقابل اشئ بنفہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا۔ سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے۔ بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدلی ہے۔ انقسام بالعرض وبالذات سے اس کو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل البعاد ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اس کے متصور نہیں۔ ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے۔ اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں۔

بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و لغانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی، ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا۔ موصوف کے لئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض، اس صورت میں لازم وجود



خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسی کی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک دوسرے کے قیام ہونا صحیح ہو اور عرض مفارقت اور لازم وجود میں باعتبار انصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ انصاف بالعرض ہوگا۔ ہاں دوام اور عدم کا فرق رہے گا۔ سو اسی نظر سے کہ ملزوم کے لئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے۔ ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اعمیٰ ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت کے لئے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہئے دوسرے وہ امور وجود وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعمیٰ لازم ماہیت کو پہنچادیں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس پر پھر ان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو امید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الشبوت کہتے ہیں۔ پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات منفعل اعمیٰ موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارقت، جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقادر ملک و نکاح و سلطت جمدنبوی سے بقار حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر۔ تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تمکک اعمیٰ قوت استیلا و قہر و قبض نہ کہہ سکتے شعاع اور اموال و ازدواج مطہرات رضی اللہ عنہم! جن میں اور جمد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہوں گے۔ عرض قوت تمکک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی۔

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ ملزوم خارجی ہے۔ بلکہ تحقیق ملزوم ریختہ قلم احقر بھی جو ابھی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو نقطہ ایک جسم کر دی ہے ہرگز اس کو مقفی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضای جمیت یہ ہے نہ مقتضائے کر دیت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہئے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جو ماہیت ہوگا مگر ادبھی منہ میں زبان رکھتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التکک ہے خیر اس نزاع لا حاصل سے کیا حاصل یہ بات مسلم چھوڑ بیہی کسی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تمکک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تمکک حیات کے لئے لازم ذات ہے بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات ملزوم اس کو

حقیقی ہو۔ عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العودن اگر واسطہ فی العودن ہے جب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کار گزار خدمت گزار واسطہ فی العودن ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہو گا تو واسطہ فی العودن پہلے ہو گا۔ چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر ان شاء اللہ معنی نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس کی تحقیق آگے بھی آئے گی۔

اس صورت میں کوئی فہم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے۔ بالبداہتہ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب اعنی جسم مخصوص کر وی۔ اس بات کو مقضی نہیں کہ منور ہی ہو کر سے ورنہ اور اجسام خاص کرا اجسام کر وی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امرثالث لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہینے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امرثالث مذکورہ لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہینے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے۔ سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تملک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفاہق ہوتے ہیں امرثالث کے باندھے جوڑے لازم بن جاتے ہیں۔ لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے، اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بتطرغاً مساوی طرغ ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین ادراک کو پہلے معلوم ہو چکا ہے،

كما ان الواحد لا يصد ر عنه الا الواحد كذلك لا يصد ل الواحد الا  
عن الواحد والعاقلة تكفيه الاشارة باقى ر ہے لوازم وجود خارجی وہ بے شک  
عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض  
ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کو بھی وہ لازم جو  
اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہو گا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت  
میں لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہ اتوی  
ہو گا کیونکہ قوت تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے

اور نیز قوت تمکک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بمدارج بطور  
 کہ ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تمکک منظور نہیں اور نور مذکور کا وجود  
 کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تمکک موجب  
 تساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملو کیت اموال  
 اور منکو حیت از واج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہاں  
 بھی احتمال عموم نہیں منکو حیت و مملو کیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور منکو حیت و مملو کیت مقیدہ یعنی جیسے  
 کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضاد شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض بہر طور امور  
 مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے،  
 باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ  
 کر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس  
 وضاحت اور عدم وضاحت کا ماحصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم  
 حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر  
 ہے اطلاع لوازم پر نہیں سوا اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے  
 بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت  
 میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم و لازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت  
 نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے  
 کہ نظریت اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم نتیجہ میں داخل ہو۔ غرض یہاں اعمی بجا نب آفتاب  
 لازم ظاہر ہے تو وہاں اعمی بجا نب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے  
 ظہور کی وجہ لزام کو صفت یثبت حاصل ہو جاتی ہے لیکن لازم لزام من کہل لگتا ہے اور ظہور لزوم باوجودیکہ کتب  
 من الحجین پھر بھی لزام کو صفت یثبت ہاتھ نہیں آتی۔ الغرض لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ نسبت لزوم فیما بین  
 جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلاثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود آفتاب سے  
 استدلال کرنے سے قوی ہوگا۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر  
 استدلال کرنا استدلال آتی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت  
 کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبرہن ہے۔ کہ وضع تالی نتیجہ وضع مقدم نہیں ہوتی۔ دوسرے  
 یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس

کو تسلیم نہیں کرتے۔ معہذا عدم توریت انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصداقہ علی المطلوب ہے کیونکہ بشہادت دیباچہ اصل غرض اثبات حیات سے نصیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث لا نورث تھی۔ پھر جب حدیث مذکورہ کی وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا۔

تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا اگرچہ دلوٰحہ بلکہ پہر دو پہر کے لئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور انقطاع کلی ہو جائے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نہ پایا نہ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ مافی الباب اوروں سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اس میں کیا قباحت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ:

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے۔ حیات بنوی کا ثمرہ نہیں سمجھا ہی وجہ ہوئی کہ منکوہہ بنوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت ممانعت نکاح حیات بنوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو امتیوں استدلالوں کو مخدوش کرتا ہے باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں دیوں نے آنکھوں سے دیکھا۔ دوسرے جناب باری عز اسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: اِنَّكَ مَيِّتٌ وَالنَّفْسُ مَيِّتُونَ جس کے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں۔ پھر جب جناب باری عز اسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں۔ ادھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو۔ متواتر قرآن بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو

سکتا ہے۔ ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے۔ اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا یا مثل حیات شہدار سمجھا جائے گا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس رد و کد سے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاقوال اب تک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا۔ چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سو وہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاقوال برابر دستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہدار اور حیات ثانی مانع ترتیب میراث نہیں اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بترتیب ان خدشات کے جوابات مرحوم ہیں ملاحظہ فرمائیے گا

اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال آتی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی آتی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر دھوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیے ہاں اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضافاً بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوتے بلکہ امور ثلاثہ معلوم سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تاہل ہے اس صورت میں وضع تالی منیع وضع مقدم ہو کہ نہ ہو ہماری بلائے ہمیں افادہ یقین کافی ہے سو وہ بلفضل تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے۔

دوسرے یہ کہ استدلال آتی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منیع وضع مقدم نہ کہنا دلیل کم قہمی ہے لہذا ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوتی جو ثابت ہو چکا۔ پھر وضع تالی منیع وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنی وہ نہ ہزار ماہیت جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو

یقین پھر یقینی نہ رہیں گے۔ دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کے برابر ہے چنانچہ آیت **يَعْرِضُ فَوْتَهُ كَمَا يَعْزِرُ فَوْتِ ابْنَاءِ هُمْ** اس کی گواہ ہے۔ یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو بمشادہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نہ رہے گی۔ **عَلَىٰ بُدِّ الْقِيَاسِ اِلٰى اِيْمَانِ كَا اِن كِى** معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح ایک و بد کا پہچاننا اور بچے جھوٹے کا جانتا جو بوسیدہ آثار یعنی معاملات حاصل ہوتا ہے۔ یہ سب علوم رائیگاں جائیں گے اور یہ احکام لا تعد ولا تحصى جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکے ایسا یقین نہ ہی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فہونہ دانش مندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضر نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ منشا ترتب آثار و احکام ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اس کے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو گا بایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا الکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا الکار موجب کفر نہیں چہ جائیکہ بوسیدہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر الکار کیجئے۔ الغرض استدلال اتنی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کہیں کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا متوتر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت

ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیس ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتخ وضع مقدم ہوگی۔

سوا استدلال مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا موثر پر استدلال ہے تو اس کے لئے ملزوم یا موثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و موثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیس ایک ملزوم و موثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگئی جیسے خوارق کارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا۔ یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ساحروں اور کامنوں سے بھی ایسے واقعات وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد وغیرہ خواہی خلاق جو کج تجارب کثیرہ اہل عصر پر واقع ہو گئے تھے۔ دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہورہ نبوت ہی ہے سحر و کہاوت نہیں ورنہ اول تو ساحروں اور کامنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اعداد البستہ ہوتے ہیں۔ دوسرے ساحر و کامن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد نکاح خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کہے کچھ دکھلا دے کچھ تو کچھ لعین نہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لئے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگی سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ سلامت جسد کے لئے گھی تیل شہد وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازدواج کے لئے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریت کے لئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازدواج مطہرات اور عدم توریت اموال مقبوضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اگر غور فرمائیں تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر

مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا۔ نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں۔ شرح اس معامگی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقا حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرنے ہی سو سوا کے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقا بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب مہضم کر جاتی علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سونا پناکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھا پی کر برابر کر دے۔ اجساد انبیاء جن کے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہتے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھتے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم اور جمادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہتے مردہ کہتے ان کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے۔ پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے۔

الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب و حرمت وغیرہ محض بمعنی طبیعت و خاصیت وغیر طبیعت وغیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس



کے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہو گا سو اس کا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے۔ چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضیٰ تو اسی بات کو متفقہ تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضیٰ تو ان کے اجساد میں اور اوروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت **يَا سَادُوْكُمْ بَرِّدُوْا وَّ سَدُوْكُمْ** سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لیسا تو صحیح نہیں۔ صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات بنانا جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لئے بھی احکام ہیں۔ منجملہ ان احکام کے ان کے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اول تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے۔ مخفی نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں دوسرے ان میں تعمیل احکام میں علی اللہوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات و ارادات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصرہ کے لئے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے عوارض مفاہقہ میں سے ہیں بزعم خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار حسی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سو جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختسار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عسیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے حواس و اعضا جو طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ منتہی ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ

شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاسم کا فعل ہے۔ بہر حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے۔

الغرض اہل عقل قاصر جن کو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوالعقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرور دھور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں۔ نباتات و جمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کہ وہ وغیرہ کئی پیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قریب و جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑھی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سراسر کے پاس کی چیز میں اور دوسرا سرکی اور چیز میں لیکن اونچا بندھا ہوا ہو تو پھر وہ پیل اس پر لیٹ لیٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائے گا۔ شعور ہوتو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی۔ ایسے دقائق نادرہ کو جو گاہ و بے گاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ چیکتا ہو امور طبعیہ پر معمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے۔

الغرض تقید انبیاء اور اتباع رسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جیب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے۔ نباتات و جمادات کے محکوم و ماسور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کردہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت ادا و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طابع کہتے ہیں اور کوئی امر نمئی نہ ہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب و حرمت یعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے۔ وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ معنی حقیقی وجوب و حرمت کو

چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی مذہب نہیں۔ سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے۔

الغرض حرمت مذکورہ حکم ایمان حقیقی ہے اور سبب اس حرمت کا ناپاکی تو جو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جنت ہائے ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے۔ بدرجہ اولیٰ حرام ہوتے۔ علیٰ ہذا القیاس گو موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں اس صورت میں ہونہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی تصور ہے کہ مادہ حیات اور علق روح باقی ہو۔ ورنہ جسم بے روح منجملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہو اور نہ ہی حرمت اس پر متفرع ہو باقی بعض شہداء و صلحاء کے اجساد کا بعد از مدہ طویلہ صبح و سالم مشہود ہونا علیٰ ہذا القیاس کنگر و ٹوکی جڑ کی بڑی کا سالم رہنا چنانچہ حدیثیں صبح اُس پر دل ہیں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو۔ جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پتلے ہونے کو تڑ وغیرہ یا سواری یا برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیرا کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجہ جیسے شہد باندیشہ ایذا زہرور نہ کھائے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لئے بھی دوہ کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگر و ٹوکی بڑی کے نہ کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو۔ علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات اودان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے۔

ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اعمیٰ حرمت ازدواج اور عدم توریت اموال قابل

تکلیف اور بالیقین واجب العمل نہوں گے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کسی وجہ سے دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی۔ بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کہتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات منظور نہیں ورنہ اسباب حادث قوی اگر موجب

سلامت جسد میں توقع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معدوم ہیں جیسے گھی تیل شہد سر کہ اس جگہ بالیقین نہیں تو تعین مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکھیوں کی نیش زنی کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھائیے۔ یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل ہیں۔ نیت نہ دوڑانے مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے مر کر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر پکار کھینے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل ذبح بے کئے اس کے گوشت کو بحالت زندگی توڑ کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی ایسے ہی در صورت انقطاع حیات حلت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں۔ غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بجز حیات منظور نہیں اور جب اس سبب کے لئے فقط ایک ہی سبب ہو جس کو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے بجز حیات کے کوئی سبب نہیں رہا۔ چیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر اجساد بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی آفتاب کے اور سبب ممکن ہے۔ مگر یہ امکان جیسا یہاں قاذر یقین نہیں تو ہاں بھی نہ ہوگا اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جساد میں داخلہ اور صاحب دہ کو

وہی کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ نرزد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردد وہی کہلانے گا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اختصار سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جس کی وجہ سے اس کو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعویٰ میں تادرج اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہوں۔ استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصار اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کئی بھی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں سو اس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں۔ اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصار آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لئے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ اختصار کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصار سلامت جسد جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصار حیات کے ساتھ مماثلت ہو وایسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا۔

رہا حرم نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت کا حیات کے ساتھ اختصار سو اس میں سے اول کے اختصار کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرم نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرم سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام امت کے لئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرم بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور نہیں کیونکہ اول تو اسباب حرم مندرجہ رکوع حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اُمَّہَا تَکُمُ الْبَیِّنَاتُ وَغَیْرِہِیْنَ سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو

ایسا سبب ہے تو زندگی زود یا عدت ہے جس پر لفظ والمحصنات دلالت کرتا ہے باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھئے جیسا کہ بقدر معلوم کے لئے سوا آفتاب کے اور شکی کا احتمال کیونکہ جیسے نذر بقدر معلوم کے لئے آج تک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لئے سوا زندگی زود یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی۔ علاوہ بریں جملہ واحل لکم ما وراء ذلکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کے حرمت کے لئے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں اس صورت میں حرمت عامہ کے لئے سوا زندگی زود اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہوگا۔

باقی رہا اختصاص عدم توہینت سوا اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث میں وراثت بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں اگر بہ مجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مر جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہوگا مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہو جاتا تو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے

لَا نُورِثُ فَرَمَايَا لَآيِرُ نَتَا أَحَدٌ نَهِيَا فَرَمَايَا اِگر لَآيِرُ نَتَا أَحَدٌ فرماتے تو بے شک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت جوہی اہل تدرستی و تحقیق یہ سمجھے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہی اور لَآ نُورِثُ میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں موروثیت ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکار اور موروثیت کے صحیح نہ ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں۔ صاحب مال اگر زندہ ہے گولب مرگ ہو اس کا مال اس کی ملک میں رہے گا، اس کے وارث اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں۔ عزم اس کی جانب صفت موروثیت ہی نہیں اور اس کا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کسی کے وارث ہونے کی ذمہ داری کے کیوں کہ مورث کی موروثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو مشاہد استحقاق عبادت ہے عبادت کی عبادت سے مقدم بالذات ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی

مثل اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا۔ ہاں موروثیت و معبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے۔ البتہ وراثت اور عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بے شک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے۔ آجی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بے شک وراثت وراثت اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت و موروثیت مراد نہ ہوں پر مصداق کو دیکھے تو مورثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتاً اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے۔ غرض لا نورث میں مصداق محمول یعنی مبتی للمفعول بمعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصداق یعنی للمفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے۔ کیونکہ مصداق یعنی للمفعول بمعنی ما وقع علیہ الفعل کا عدم مصداق یعنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے۔ جیسے اس کا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے۔ اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت یا لفظ بنوی صلعم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور درباب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا، اور مطلب دو بالا ہو جاتا یعنی لا یرثنا احد فرماتے۔

علاوہ بریں جملہ ما ترکنہ صدقہ بھی باعتبار معنی اور بلاغت صحیح ہو سکتا ہے کہ مورثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔ الغرض لا نورث فرماتا اور لا یرثنا احد فرماتا خالی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ ان شاء اللہ ہی فرق ہے جو مروض ہوا۔

اور اسگھاف ظاہر ہے کہ انبیاء پرستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو منظور ہی نہیں مقصود ہے تو حیات میں مقصود ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بلینوں کی نظروں سے مستور ہے مثل امت ان کی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

علاوہ بریں ما ترکنہ صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی متصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہو گا۔

پران کا تصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ما ترکناہ وہ زمانہ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت مستحق ہوا تو لاجرم وقت ترک جو وقت موت ہے انبیاء زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی ساتر ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع نہ ہوگی۔ چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی۔

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ما ترکناہ صدقہ اور لا نورث میں علاقہ علیہ و معلولیت و اصلیت و فرعییت ہے۔ ظاہر میں تو ما ترکناہ صدقہ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہئے تو زیادہ انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لا نورث جو حکم تفریر گذشتہ نقلی تہ ہے اہل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میرا ہے۔ ادھر بوجہ زود من موت ظاہری چلکشی و پردہ نشینی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اموال میں تصرف سے معذور اس لئے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں۔ غرض مضمون لا نورث باعث بیان ما ترکناہ صدقہ اور ما ترکناہ صدقہ اپنے صحت میں مضمون لا نورث کا محتاج اور یہ دونوں محلی ایک دوسرے کے مؤید و معصح اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بحر حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء و اجداد انبیاء نہ ہوں وراثت ہوئے ہوں۔ اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا کیا ہے اور لا نورث جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسی واسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ لا نورث بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ محض رعایت لزوم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں اولاً بدلاً ہے لیسا ہے تو دینا بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں۔

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر پہلا پر خوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ خواص حیوۃ میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب استدلال صحیح ہوا تو اس کی کیا پرکش ہے کہ یہ استدلال اپنی ہے یا الٰہی علیٰ ہذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر استدلال ہے۔ یہ کیوں کہ درست ہوگا۔ اب تسہیل فہم اور تعمیل وحشت ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے نہ



وہ یہ ہے کہ بوجہ اپنی چہرے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال اپنی میں وضع تالی منج وضع مقدم نہیں پھر کیوں کہ مطلوب معلوم ثابت ہو گا تو اس کے دو جواب ہوئے اول تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ احتمال عموم تالی ہے۔ سو یہاں بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور مثلاً شے کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں۔ ہونہ ہو حیات ہی ہوگی۔ اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے۔

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر اور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو۔ اب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے ناظرین اوراق منتظر ہوں گے۔

جناب من! عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم اول تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو جائے۔ شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے۔ ایک دلیل اگر بطور مناظرہ ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سینئے۔

توریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جس کو دھینگا دھینگا کہتے ہیں۔ سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہے تو اس سے کسی شے پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا۔ ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا۔ چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضع باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے اگر راوی اچھے سے حافظہ ضابط فہم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا لورث ما ترکناہ صدقہ بہ ہر صفت مہون پھر انکار کے کیا بنتی۔

اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بڑے ہیں تو ان کی برائی کی کیا دلیل، اگر برائی بھی فدک کا میراث میں نہ دیتا ہے تب تو مصادره علی المطلوب ہے اور اگر غضب خلافت ہے تو اس کا حال مفصل تو کتب مطولہ مثل اذاتۃ الخفاہر و تحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا۔ پر کچھ کچھ تو رسالہ بہرہ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائے گا۔ یہاں اس رد و کد کی گنجائش نہیں۔ پر اس قدر سردرض ہے

کہ غضب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک مخصوب منہ دوسرے قہر غاصب سویہ دونوں مفقود  
 اول کے مفقود ہونے کی تزیہ دلیل ہے کہ ابو بکرؓ سے پہلے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا ان کے  
 اوروں نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غضب کی لوہیت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے  
 کہ قبل استخلاف ابو بکر صدیقؓ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب استخلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی لوگ  
 بھروسہ پر زور دے رکھے نہ تھا۔ باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام  
 ہے۔ چونکہ تاریخ اہل سنت جو جبر بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاریٰ  
 وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابو بکر صدیقؓ سے کام نہ عمر فاروقؓ سے، بلکہ سب زیادہ انہیں کے  
 دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے۔ اس روایت  
 کی تکذیب کی وجہ بزم شیعہ مخالفت قرآن ہے سوا اس کا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو  
 گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا۔ کہ اس روایت اور آیات قرآنی  
 میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو دفاع ہے کہ باہم توحید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی یہی  
 مگر بزم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو اب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک  
 کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے۔ ہاں کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا۔ سوناظرین اور اق  
 ہدیہ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم توریث انبیاء کچھ  
 کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت  
**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي هَبَ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا لِيَرْشِدِي**  
 اور آیت **وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ** سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے دو اخیر کی آیتوں  
 سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے۔ رہی آیت اول وہ رسول اللہ صلیم اور امتینوں کو دونوں کو عام  
 ہے۔ اس لئے آپ بھی اس حکم میں داخل ہوں گے۔ پھر عوم لا نورث کہاں رہا۔ سو دو اخیر کی آیتوں  
 سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ **مَنْ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا** سے میراث کا ثبوت  
 ہر کے اور **يُوصِيكُمُ اللَّهُ ثَمَرَاتِ مِيرَاثِ بَنِي إِسْرَائِيلَ** جب ہو کہ رسول اللہ صلیم کی موت اول تو مسلم ہو  
 اور جب رسول اللہ صلیم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت **يُوصِيكُمُ اللَّهُ** اور حدیث لا نورث  
 میں کیا متخالف رہا، اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے  
 ہم امور ثلاثہ میں سے فقط اُن دو باتیں ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں۔ ان میں سے ہر ایک  
 حیات پر دلالت کرنے میں کافی دانی ہے۔ جسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی

ہے۔ پھر جب ایک فرد آفتاب دلیل آفتاب بن کے تو یہاں ویسے ویسے دو میں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ان میں سے ہر ایک سے ثابت ہو گئی تو عدم توریث کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اس کی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اس کی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے اولیٰ تو حیات قابل انکار نہیں۔ ہاں منکر بے عقل کا اعتساب نہیں وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانگے ہے منہ میں دو انگشت کی زبان کافی ہے۔ اس لئے کلام اللہ کی سند میں کئی لازم ہوئی۔ اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے:

مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ سَوَاءٌ يَدِينَهُ تَوْرِيثٌ وَبِخَلٍ وَغَيْرِهِ يَا آيَاتِ نازلہ

سابقہ ہیں۔ بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق ایک دیگر ٹھہرا دھر آیات مشابہات کے بظنیہ اکابر نے بھی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ اور مطابقت ہے۔ چونکہ ایک میں مفہوم ہے دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اس کا مصدق ہے۔ غرض مصدق لما بین یدہ ہونا دوبارہ بیان اعتبار کلام اللہ ذکر ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیخہ تو بحکم المرء یقیض علیٰ نفسه حضرت صدیق اکبرؓ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کہ بصدیق اکبرؓ مزعومی شیخہ اگر ضعیف بھی ہو تو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقام نکاح ازدواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی۔ ہاں جھوٹوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہو کر تیں اور ضعیف روایتیں سچی ہو جائیں تو کہیں تو روایات ضعیف سے امر دائمی کا دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش تر دہ بھی تھی۔ ضعات میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو بضعیف سنتے اس کی نقیض کو یقینی سمجھا کرتے ہاں ہر اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات مشعرہ بقام نکاح اور روایت متضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی۔ علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ ...

إِلَى السُّؤْلِ وَإِلَى الْأُولَى الْأَمْرُ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ الْوَاوِ

یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک

یہ بھی صورت ہے کہ عقل بے واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار صحیحہ کے اس کی تصدیق کرے ایسی ہی

یہ آیت اِنْ جَاءَ عَاكِفًا فَاِسْقِنِيْ مِّنْ مَّاءٍ فَسَقَى بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا اِسْمٰتِہٖۤنَ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل سلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا۔  
 حروف مقطعات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدارِ خداوندی کی کیفیت باوجود اس تراز قرآنی کے آج تک نہ کھلی۔ بالحد جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق ہی سمجھنا چاہئے اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھ میں نہ آیا ہو تو ایسی سمجھ پر پتھر پڑیں۔ مگر تاہم اتمام حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

**مثال**

کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر

اس پر ایک حکایت معروض ہے:

**حکایت**

حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں پچھتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ ہو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخشا ہر چند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جو اس کو مسرور پایا۔ اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاشفہ سے معلوم ہوئی سو جسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اس کی صحت مکشف ہوئی۔ اسی طرح حدیث لا نورث کو اگر صحیح سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے۔ مکاشفہ میں تو احتمال خطا بھی تھا یہاں تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں الٹی اور نگرہی کا اندیشہ ہے اس لئے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں:

**مثال**

فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اس تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جہاد و معانعت نکاح اذہاب

مطہرات تو حدیث "لا نورث" کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے ماخذ کی مؤید ہوگی۔

غرض ذکر حدیث "لا نورث" جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہے مخالف و منکر کے لئے بھی موجب تائید مذکور کی قدر جانگزا ہے۔ علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ یہی اور ایسا روایتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض، پھر بایں ہمہ دربارہ اثبات حیات مؤید ان میں سے ایک تو وہ روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے جیسے جی میری زیارت کی، اہل فہم پر روشن ہو گا کہ عرض اس کلام سے تسکین خاطر حرمین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہنے موانع خارجی کے باعث آنے نہ پا کے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تکیں جب ہی مقصود سے کہ آپ زندہ ہوں۔ محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے۔ آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی عبد شہ بن مکتوم کو جو نہا بیسنا تھے باوجود محرومی دیداریوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے دوسرے وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ پر جفا کی۔

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

چوتھے وہ روایت جسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے۔ پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گذشتہ کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ان روایات میں بعض روایات کا باعث بارئہ کے چنداں قوی نہ ہونا مضر نہیں۔ چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں۔ جیسے بہت سے احاد مل کر متوازن جاتے ہیں۔ یہاں تو نقطہ ضعات ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں رہی آیتیں سو ایک تو ان میں سے یہ آیت ہے:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ  
لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ وَابًّا رَّحِيمًا۔

کیونکہ اس میں کسی کی تخصیص نہیں آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے اہل حق ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکہ جو آپ کا وجود تربیت تمام امت کے لئے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے امتوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرنا واجب ہی مقصود ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر کے ساتھ یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیت

النَّبِيِّ أَوْ لِي بِالْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْفَسْهِوِّ وَازْوَاجَهُ أُمَّهَاتُهُمْ

کے دونوں جگے جدا جدا آپ کی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار ہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقیلین لایب داخل زمرہ گرامان ہو چکا اس کی راہ پر لانے کی کوئی ندر سیر نہیں۔ غرض جو لوگ کلام اللہ کو یا من عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اہمیات کو مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکورہ گمراہ ہوں گے وہ نہ مایں تو وہ جانیں پر مومنان با خلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکورہ ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا۔ مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے۔ خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کر دوں گا۔ اس لئے تقریر خدشہ چہارم اول معرض ہے۔

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازدواج مطہرات سے رسول اللہ صلعم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازدواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے اہمات المؤمنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ معکوحہ بنوی غیر مدخول بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت جانفت نکاح حیات ہوتی تو مدخول بہا کی کیا تخصیص تھی۔ مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ سمجھان غرض پر داز ہے کہ ہمارا ادھر بھی کیا گیا ہے۔ حرمت نکاح ازدواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام پر متفرع نہیں۔ بلکہ ازدواج مطہرات کے اہمات ہونے پر متفرع ہے تو اہمات ہونا ازدواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے۔ بلکہ سب خصائص بنوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہ ہوں۔ اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہے۔ کماش اس گرفتار افکار کو فرمت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی۔ مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے ادھر ایک علت کے دن معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر مشکف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو ادھر معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور ان کو چھوڑ کر عنان عزمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح

حرمت ازدواج ہو یا اور کچھ ازدواج مطہرات کا اہمات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابلِ ردوال اور ممکن الانفکاک نہیں۔ سو اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازدواج مطہرات کو ان کے اہمات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین ان کے اہمات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع دیکھنا ہے۔ غرض ہماری بات پر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی۔ بلکہ حیات بنوی اور بھی مدلل ہو جائے گی!

**تفصیل** اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور نوادر شیعوں بھی جانتے ہوں گے کہ ازدواج مطہرات کا اہمات المؤمنین والمومنات ہونا ان کا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح بنوی بھی ہوتا یہ کمال ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرف ازدواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے۔ اس صورت میں لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے۔ سو ابوت جہانی یعنی آپ کے لطف سے مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبداہتہ باطل ہے۔ ہونہ ہوا ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئی ہوں۔ مگر اہل فہم جانتے ہوں گے کہ ابوت حقیقی اور نبوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود ولد واسطہ ہوتا ہے پر بایں طور کہ وجود ولد اس میں سے نکلتا ہے۔ غرض ایک نوع کا انتحاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے۔ فقط توسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اس کو ابوت و نبوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت وساطت اور والدہ کی کیفیت توسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں۔ ادھر پرندوں کی کیفیت وساطت کو دیکھئے تو بنی آدم اور سوا ان کے اور جانوروں کی کیفیت وساطت نرالی ہی ہے۔ مگر انتساب ولد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا۔ غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مدد ہی ہے۔ کیفیت توسط کو اس میں کچھ دخل نہیں یہی وجہ ہے کہ تمام اصول کوکتے ہی اوپر کیوں نہ ہوں آباء و اہمات کہتے ہیں۔ غرض کیفیت توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں۔ ہاں توسط کے ساتھ ایک نوع کا انتحاق وجود بھی چاہیے۔ مگر توسط مع الانتحاق سوا واسطہ فی الوجود کے اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی البشوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے۔ چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ تو مندرجہ موصول اور مندرجہ مہموتی ہے۔ مثلاً حرکت دست حرکت تلوار اور حرکت سیاہی کے لئے مُعد اور نفس سیاہی کے حق میں موصول الی القرائس ہے۔ اور دوسری قسم موصول

محض ہوتی ہے۔ جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں نقطہ موصل ہے اور یہی حقیقت تحریک ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منسوخ ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے۔ سو ان کی نسبت تو انتساب انشتقاق معلوم ہاں سیاہی سے حدوث البستہ منسوخ ہونے میں۔ سو دربارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے۔ کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف در بیان احکام و مسائل پر موقوف ہے اور نیز بعض غرضین اُس سے متعلق ہیں اس لئے اول و مسائل کے باب میں کچھ عرض و معروض ہے۔ واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی العروض میں تو در وصف کہ جس کے عروض کے لئے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے۔ بلکہ خاص وہی معروض جو معروض کو عارض ہے اولاً وبالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہے اور ثانیاً وبالعرض ذو واسطہ معنی معروض کیلئے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفات معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اُس سے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا۔ جویوں کہا جائے کہ واسطہ سے منفک ہو کر معروض کے ساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا۔ اب ذو واسطہ معنی معروض کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے ہاں جس ظاہر اور عقل غلط میں بوجہ اقراران صفت مذکورہ بال معروض جو وقت تعدی اور دم انفعالی کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ مقترن ہو۔ یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے۔ غرض وہ صفت جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے پر حسب اصطلاح حتماً لازم نہیں ہوتی، متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لئے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہے جیسے نور الشمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے۔ اگر در دیوار یا اشجار و زمین و کھسار پر واقع ہوتو اس سے منفک نہیں ہو جاتا۔ ہاں ایک قسم کا اقراران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیوں کر ہو۔ بالجملہ جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں



بلکہ لازم دہو دغارجی ہے۔ پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطی العروض کہنے سواس کا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تمیز ارض آفتاب واسطی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کہ ہوا لازم وجود غارجی وصف عرضی ہوتا ہے۔ بایں جبکہ مابا العرض کے لئے کوئی نہ کوئی مابالذات چاہئے وہ خود اوروں کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت لازمہ اوروں کا محتاج ہوتا ہے واسطی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسط فیہا کی اور کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب دنوار ارض میں اگر اس نور مندرج فی جسم الشمس کو خانی حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے۔ واسطی العروض حقیقی کیسے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ جسم آفتاب کو اس سے کچھ سر و کار نہیں۔ ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسی کو گول کر کے شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطی العروض حقیقی ہوگا۔ اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور بظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جس کا انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے۔ مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رد و کر کیسے مگر اس قدر کہ ہونا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور نوریت دونوں اس کے لازم ماہیت میں سے ہوں گے۔ پھر نور کو بایں معنی لازم وجود غارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا۔ بہر حال واسطی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطی العروض مجازی کیسے حقیقی نہ کہیںے جیسے آئینہ فلعی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیسے کہ ایک بیج کا تقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا سو بہ نظر ظاہریہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطی العروض ہے اور غور سے دیکھے تو واسطی فی البثوت ہے۔ چنانچہ بعد استماع نتیجہ حقیقت واسطی فی البثوت ان شاء اللہ یہ بات بثبوت کو پہنچ جائے گی۔

غرض آئینہ صورت سر قوم میں واسطی العروض مجازی ہے واسطی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے۔ اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کیسے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہیںے اور یہ بھی نہ کیسے وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اس کے واسطے منور ہے غرض صفت نور

اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

جب یہ بات خوب محقق ہوگئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کے حق میں بالذات، معروض کے حق میں بالعروض واسطہ فاعل ہوتا ہے۔ معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے اور واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین علت و مفعول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے۔ اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کیسے یا کسی اور صفت وجود کی نسبت کیسے سوار موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجودیہ۔ تمامہا پہلے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسط فیہا خالق سے اول وہی لیستا ہے اور سوا اس کے اوروں کو اس کے واسطہ سے پہنچتی ہے۔ بایں ہمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اس کا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلائق کے لئے واسطہ عرض وجود ہے یا اس کا وجود منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو ایسا معلیٰ اور ایسا مومن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلائق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجودیکہ عارض و مستعار اور عطا کردہ پروردگار میں اس کی طرف منسوب سمجھتے ہیں۔ کسی کا حالتہ وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشنا کہہ کرے۔ سوا اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہووے تو بعد خداوند ذوالجلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہئے سبحان اللہ دربارہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ

یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع ہیں۔ جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی العود ہوتا ہمارے نسبت ثابت ہو گا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہو گا۔

رہا واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ خارجہ معروض میں مثل واسطہ فی العود معروض کا شریک نہ ہو اگر معروض کا شریک ہو گا تو پھر واسطہ فی الثبوت نہ ہو گا واسطہ فی العود ہو گا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فی واسطہ اور ذوا واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوفتیں تنہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے۔ بہر حال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی۔ سو یہ یعنی واسطہ فی العود حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی۔ جیسے واسطہ فی العود غیر حقیقی کی صورت میں نومن کرنے سے معلوم ہو گا لیکن معنی نہ ہو گا کہ کسی گلی کے حصہ واحد میں شریک ہونا دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس گلی اور اس وصف متوسطیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس گلی اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اور اس گلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو یعنی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض نہ ہو۔ جیسے رنگیز کپڑے کے لئے واسطہ حصول رنگ کسبہ دینل ہے۔ پر خود موصوفت بزرگ کسبہ دینل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس گلی کے کسی حصہ کے ساتھ موصوفت ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوفت نہ ہو اور واسطہ بحیثیت اوصاف معلوم واسطہ نہ ہو یعنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوفت ہونا ذوا واسطہ کے موصوفت ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کیجئے تو بجا ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے۔

کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول اسی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسطیہ کا ایک حصہ ہو منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے جبہ اس کی درکار ہے تو یعنی کہ تعدی اوصاف کو موصوفت بالذات اسی واسطہ فی العود کی جانب سے موصوفت بالعرض یعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے۔ پر یہ بھی معلوم ہو گا کہ در صورت تبادلہ موصوفت بالذات و موصوفت بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العود یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود بالعرض بے وجود بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کچھ حرکت واسطہ

فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے ٹیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کے لئے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو بتجدد ارادہ ضرور ہے۔ محرکات جسمانی کو بتجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے۔ غرض تحریک بے حرکت مقصود نہیں۔ بالجمہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کے لئے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے۔ بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اسنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسی واسطہ بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بضرورت انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہئے کہ اوصاف بتجددہ میں ہر آن و زمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور تجددات اور قارالذات اور غیر قارالذات میں نابہ الامتیاز فقط یہی ہے کہ تجددات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہو جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس دو جسموں کو آن و دھریں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد یعنی محدود ہونے کے لئے اور اس کے تشخص اور تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت یہی چیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کی چیز کا بے تجدد اور تشخص مقصود نہیں تو بالفرد ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور بوجہ تباہن امکانہ حصص حرکات خود متباہن ہوں گے۔ اس صورت میں ایسا واسطہ جو از قسم مقصود بھی ہو اور میں حصہ عارض بھی ہو سو حرکت کے مقصود نہیں اس صورت میں رسول اللہ صلعم کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ انشاق ذکر الصدقہ مفقود ہے اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ از قسم حرکات ہے نہ ارواح مؤمنین از قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل الکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منتسب نہیں تو ایک قسم کا تفریح تو ہے جسے تولد سے بجائنا تعبیر کر سکتے ہیں۔

رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال یہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے

تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عرض کے لئے ضرور ہے جیسے رنگ ریز کی وسالت کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں نہ خواہ مخواہ وصول اس پر موقوف ہے۔ کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کے لئے اس کی ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے۔ کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تنہا کافی ہوتی ہے کسی کی وسالت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی۔ عرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصل اور مفضی ہوتی ہے سوا اس کے اس کو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہونہ وجود معروض نہ خواہ مخواہ موصل ہو پھر اس کی طرف تو قدر کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں۔ ہاں ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہتے تو گو اشتقاق نہیں تو بھی تولد کہنا گونہ بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے۔ ہاں اراج مؤمنین اور قسم ایصال و مصدق وصول حرکت ہوتیں تو کیا مفاصلہ تھا۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شہادت **وَإِذْ وَاجَدُكُمْ وَأَنْتُمْ كَالْعِزَّةِ وَالرَّحْمَةِ** قرار دے سکتے ہیں۔ عرض و مسالت بنوی۔ واسطہ ثبوتی تو نہیں کوئی ہی قسم واسطہ فی الثبوت کی بجائے ہونہ ہو واسطہ عرضی ہوگی۔ رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اس کا انکار کر سکے۔ کون نہیں جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عرض و معروض سے لازم ماہیت واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت ادھی ہے جس کے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد کس کا نام ہے کیونکہ اشتقاق مذکور یا کوئی موجود ہے۔ ہاں کوئی سختی لاتی اس میں تکرار کرے تو کرے کہ عرض عرض کا کام ہے اراج جو اہر ہیں جو اہر میں عرض کہا لیا جو واسطہ فی العروض سے متولد کہتے۔

دوسرے مضمون توسط اس بات کو متفقہ ہے کہ ایک وسط ہو جس کو واسطہ کہتے اور دو طرفیں سو یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور اراج مؤمنین جن کو عارض (کہہ لیجئے) جیسے مقنناتے نبوت لازم ابوت نہوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتقاد سے اراج کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں۔ پھر توسط کے کیا معنی؟

اس لئے یہ گزارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیوں نہ ہوں بنظر خائر دیکھئے تو مساخط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کے لئے علت حقیقی تو وہی خالق کن نیکون ہے۔ علل و اسباب کی راہ سے اسی کا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود یہ نظر خائر دیکھئے تو علت اور

مذہب ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے۔ مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا۔ ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بے جا تھا پر کون نہیں جانتا کہ فصول جوہر اگر جوہر ہیں تو بالعرض ہیں۔

علاوہ بریں کوئی جنس بے اقران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے اس صورت میں جوہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے اس صورت میں محل جوہر علیٰ المشخصات محل عرضی ہی ہوگا۔ جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے۔ رہا حدیثہ توسط سوا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا، لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعنی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب نہ ہوگا معروض مستحق نہ ہوگا۔ عرض اقران واسطہ فی العروض عرض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے لازم کا وجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس پر بعد ان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تمانر امور ثلاثہ بطور مذکور اب تک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو در لیجئے پر نظر ظاہر بین کو بالائے طاق رکھئے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف شرط ہے۔ مجھ کو نہ دیکھئے میری کتابات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً وبالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعنی واسطہ فی العروض اور وقوع اعنی فعل اور محل وقوع اعنی منفصل سوا ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کے تہمت آئیں سے ہے حادث۔ کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے رہی وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی ماہر لفظ ضرور ہے اس لئے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے چنانچہ مکرر سے کر روشن ہو چکا ہے تو پھر بجز تقدم اور کیا احتمال ہے۔ بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے۔

علاوہ بریں جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور تشکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت سے تو لیجئے :

مثال شمع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تیلیٹ و تریب و غیرہ جو صمن خانوں کی دھوپوں میں نظر آتی ہے۔ صمن خانوں کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع محسوس

نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا۔ احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے سو اس کے کہ اس کے عوارض کو شل سواد و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی و سردی اور اک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا ہے۔ غرض ہر حادث کو محل وقوع کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں منفعول اور کہیں منفعول کہا ہے سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لئے ایک معروض ہوگا، ایک واسطی العروضی ہوگا۔ اس میں کوئی جو جو ہو یا عارض روح ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر الہی میرے منہ پر ماری تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدر نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور کوئی جو چاہے سو بکے گوشت خرد دندان لگ۔

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت عین بابر و ہوا تو بایں وجہ ہو کہ جو ہر اور جو اقسام جو ہر میں مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور ان کو بھی عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جو ہر ہی کیا ہونے عرض کہو جو ہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معانی سنج جانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلوں کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو معنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جو ہر کہتے ہیں اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو اپنے تحقق میں ایک تو جو ہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اس کو عروض سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے جو ہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جو ہر ہو یا عارض اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا خداوند اکبر کے جو ہر حقیقی نہیں کہا جاسکتے۔ ہاں اس کی نسبت جو ہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الخیر جتنا کہنے

بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مفہوم کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھتے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بلو جسہ  
استقرار ہی کہتے ہیں بلکہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین و حلافی  
الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیت کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تعاقب  
بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغناء اور احتیاج پر دار مدار جوہریت و عرضیت ہوگا  
امکان وغیرہ معنومات مقترنہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغناء تام بحر واجب  
جمل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ بریں ذاتیات جو اس کے اگر ایک دوسرے کی  
کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت متصور نہیں بایں ہمہ پھر ماہیات  
مفصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی صنعت سے سریراگر بنتا ہے تو  
خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتیب منفعت  
سریر میں جو درحقیقت سبھی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطعہ کا محتاج ہے بحر اس کے کہ ہر  
ذاتی اپنے لغز اور وقوع اور ظہور اور ترتیب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ  
ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اس کو  
محل وقوع کی حاجت نہیں۔ مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے بل کہ منفی  
اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغناء مکتب جوہر کہلاتا ہے ورنہ درحقیقت اس کے ہر پہلو سے ادبیات  
بات سے عرضیت چلتی ہے اور سوا محل وقوع کے دوبارہ قیام خدا کی طرف احتیاج کا ہونا تو قابل انکار  
ہی نہیں اسی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو  
مقابل جوہر تو پھر بھی رہیں۔ سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمہ فی ذات واحد ہے  
بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم! اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ  
موڑیے :

جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو ان کے لئے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گو  
اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لئے نظر تحقق ہے غایت  
مانی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف  
تحقق بھی کوئی اور سی ہو سو اس کی حقیقت کو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پراتنا معلوم ہے کہ آیت  
الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَلْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجَهُ أُمَّهَاتُهُمْ فِي أُمَّهَاتِهِمْ كِافِرٍ  
مُؤْمِنِينَ کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن وانس کی پیدائش سے



عبادت ہے چنانچہ آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مؤمنین کے لئے مقتدا اگر میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اطمینان نہ ہو تو دو نشانہ عدل موجود ہیں ایک تو آیت

قَدْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ  
ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

دوسری آیت :-

لَقَدْ كَانَتْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا  
اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا -

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف بالایطاق اسی اس بات کی تکلیف جس کا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آگے کا کام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضرور ہو کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضائے اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہو گا تو وہی جزو ہو گا کیونکہ عبادت اسی انقیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کے لئے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکورہ ایمان کی لازم ماہیت جس میں ایمان ہو گا بالضرور وقت صدور احکام مقتدا ہو گا ورنہ مؤمن نہ ہو گا اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر امما تھم الی المؤمنین وہ ابوت بنوی جو جملہ و ازواجہ امما تھم سے ثابت ہوتی ہے بہ نسبت اسی جزو کے منحصر ہوگی جو مصداق مؤمن ہے۔ اور بذات خود مقتضی عبادت ہے۔

رہی یہ بات کہ بہ نسبت اور اجراء کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قَدْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ اور آیت لَقَدْ كَانَتْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ الخ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی ابوت فقط بہ نسبت اسی جزو کے ہے جو مصداق مؤمن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو ان آیات سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لے کر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلقی اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا بنوی ضرور ہے۔ چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتدا بغير معرفت انشاء عبادت ہے۔ تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے

اُس جزوہ کے جس کا مقصد اصلی عبادت ہو اور ایسا جزوہ نہ ہو جس کا مقصد اس کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضا ہوتے ہیں اور جب ایسا جزوہ جو مخالف جزوہ مذکور بطور مذکور ہو نہ ہو گا تو لاجرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کے لئے جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزوہ چاہیے ۲

۳ جو مخالف جزوہ مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت او لئیک الذین ہداهم اللہ فہداهم اقتدہ کو ملائیے تو اور انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائے گی۔ اس صورت میں رالات انبیاء از قسم گناہ جس کی حقیقت مقصد جزوہ مخالف ٹھہری۔ ہرگز نہ ہوں گی، ہوں گی تو از قبیل غلط فہمی ہوں گی۔ جس پر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے۔ مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کا لانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقصیاتی طبا ئے بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقصد طبع دوسرے کے مقصد طبع سے ملتا نہ دیکھا دربارہ عبادت یکساں اقتضا ہے۔ نہ دربارہ گناہ و طلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا نہ آپس میں موافق نہ رسول صلعم کے مطابق ورنہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی۔ اگر بعض ایجاب مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیے بیان کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا ر بند اتباع ہوا کرتے سو یہ اختلاف مقصیاتی طبا ئع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں۔ لاجرم طبا ئع مختلفہ باہم منظم ہوں گی کیونکہ فقط اختلاف ہیئیات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدوں انضمام اور طبا ئع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقصیاتی متخالف نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اور وہیں اگر مخالف ہے تو دور کا مخالف ہے مگر مخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئیات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں خصوصاً مقصدائے معارض عبادت کہ بے مقضی معارض مقضی و منشا عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان توارد محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذو ہیئت کا تضاد اور پھر توارد محل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سولہ انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے ہر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں۔ تب تو بمعنوت تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ خواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور سب میں کوئی جز ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشا گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے۔

بہر حال یوں کیجئے یا بطور رسالتی بسہولت کیجئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ ارواح میں اقتران طبائع مختلف ضرور ہے ورنہ بتفصائل طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں وہ جزوہ فقط جس کی نسبت ابوت بنوی ثابت ہوئی اور جس کو مصداق مؤمن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا۔ اور طبائع باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسط فی العروض ہیں۔ اس تقریر کے بعد اہل حق کو ان شاء اللہ کوئی شبہہ باقی نہ رہے گا ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرار داد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لئے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا انتشاق چاہیئے۔ پر یہ بات کہ وساطت مع الانتشاق وسائط کے اقسام میں سے واسط فی العروض ہی میں منحصر ہے مہنوز محل تامل ہے۔ والدین جسمانی لاجرم واسط فی الثبوت ہیں واسط فی العروض نہیں ورنہ بقار ولد کے لئے بقار والدین ضرور ہوتا۔ آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسط فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسط فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا ملزوم واسط فی العروض اس کی علت اور وہ اس کا محلول اور قطع نظر دعویٰ، صاحب رسالہ۔ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور محلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الانتشاق واسط فی العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب غلط ہیں۔ حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اعمیٰ وساطت مع الانتشاق کو دیکھ کر منتزع ہوتی ہے مگر آشنا یا ان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں انتشاق الوجود عن الوجود انتشاق الوجود عن الوجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کا ملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں۔ افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتقار النفس اگر حقیقہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل یقین ہونے میں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھنے تو یقیناً:

کہ بناء تشکیک عروض پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی۔ ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ فی العروض کہیئے سب حصص کو یکساں نسبت ہے۔ پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشکیک لازم ہے ہونہ ہو قابل اور عروض کی طرف سے ہو گا لیکن جو بات باقتضاء انفس ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نفس کی مبادی اور ضروریات میں سے ثابت ہوتی ہے بے اس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارضی میں سے نہیں۔ قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے۔ سوا اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء انفس ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا۔ معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارضی من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملزوم کامل اور متواظی ہوگا۔ طالب ذکی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لاشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شی من حیث ہو متواظی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بنا بھی اسی بات پر ہے اسمان فراموشی سے تو کام نہیں پڑتا کہ آیت **هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ** یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید تو یوں ہے کہ دعا ہی دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا بن پڑے مجھ سے دست و گریبان ہونے کو تیار تو نہ ہونگے بالکل جب ابوت بنو جتی جملہ **وَإِذْ وَجَّهْنَا نِسْمَ الْجَنَّةِ لِيُفْجَرْنَ نَهَا** سے باقتضاء انفس ثابت ہوئی، اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسی نہ ہوئی ہوتو اس میں تو کوئی مضمون دستیق ہی نہیں کہ ابوت جہانی میں الانشقاق الوجود عن الوجود نہیں، انشقاق الوجود عن الوجود ہے۔ کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ **ظاہر ہو ہی ہے اور مقتضاً** دیسل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً

والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم تو کہتے ہی ہیں خدائے تعالیٰ بھی حکمتِ حملًا خَفِيفًا فرما چکا ہے۔ بالجلد ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک کے لئے ایک وجود متبائن قیوم ہے۔ سو ایسا انشقاق کہ تبائن وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے تبائن امکانہ ولد و ولد متصور نہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو یقیناً نہ:

کہ انشقاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے اتران یا بھی بلکہ اشتمال کے برعکس ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بہ نسبت لازم ماہیت دوسرا عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض، تیسرا عام کا اشتمال خاص کو، چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس و فصل کو،

تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے، نہ خارج سے آتا ہے۔

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں۔ یا اس ہر اول عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہو گا نہ کہ معروض عارض کو۔ لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تبائن امکانہ اور تبائن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد امکانہ ہے۔ لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون انشقاق خصوصاً بطور توسط اعمی منشق عنہ واسطہ وجود منشق بہ ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں۔ بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کسی قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ ہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں انشقاق کہتے تو یہ دشواری ہے کہ صورت انشقاق میں بعد انشقاق منشق، منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اس کا وجود جوں کا توں باقی رہتا ہے اور عام و خاص اور ماہیت اور اجزاء، ماہیت میں انشقاق کہتے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور بعد اخراج جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اس قدر کمی آجاتے گی۔ ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے

زیادہ تو وسط کی کوئی صورت ہی نہیں۔ چنانچہ مکرر سہ کر روشن ہو چکا اور انشفاق و موجودگی بوجہ اکل ہے چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے۔ مگر چونکہ عرض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو خداوند کریم کی صورت علم بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہتے تو بجا ہے بوجہ عرض لوازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہوگی ہیں۔ سو حقیقت حادث یا تعلق سے یا ہیئت حاصل بوجہ اتزان وجود عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے۔ مگر یہ بحث ایک دریا کے ناپید کنار اور اس کی ہر موج ہم وزن بحر ظاہر ہے۔ ہم سے بچھران ایسے دریاؤں میں غلطان و پیمان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پرکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں بھی کچھ خطا نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صورت اول میں سے صورت اول میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ تو وسط بھی ہو اور انشفاق بھی ہو۔ بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضایہ ابوت و نبوت مذکورہ ہے۔ بایں ہمہ تصادق ہوتا یہ تباہن نہ ہوتا اور پھر تباہن بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کافر کی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے۔ اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکورہ لازم تھا، اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق کے ایک ماہیت کے غیر متناسباتی اجزا لازم آتیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناسباتی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں بایں ہمہ اس کو جنس کہتے اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی۔ ہاں در صورت ارتباط لازم ماہیت ان قبائح میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس کا جواب بھی سن لینے۔

لازم ماہیت بالنظرانی ذاتہ اور بالنظرالی الملزوم مطلق ہوتا ہے۔ یہ خصوصیتین فقط

معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے۔ چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے

جواب

معروض کو تشکل اور متحد حاصل ہوتا ہے۔ یاد ہو گا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے۔

کرۃ شعاع آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھے اطلاق شعاع

اس پر صیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت و ضعف و

مثال

تربیع و تثلیث قابل اعمی معروض کی جانب سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار

و اشجار و زمین و کہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مرجع ہے تو نور داخل بھی مرجع ہی ہوگا۔ اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بن جائے گا۔ غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو ارواح مؤمنین کا درجہ تماز تو روح نبوی کے تباہن پر ماہ الامتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسے تربیع و مثلث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اس وجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور درجہ اطلاق میں بے شک لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت ممنوع ہے۔ جیسے نور مطلق کا محل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں۔

باقی رہیں صورثلاثہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان محل مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان ہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے۔ بالحدیث آیت **وَ اَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ** اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مؤمنین کا وہ جز جس کو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جو ایمانی کہیں تو بجا ہے۔ ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہے کیونکہ ضمیر اُمَّہاتہم مؤمنین کی طرف راجع ہے چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مؤمنین کی ارواح کو شامل ہے سو بمقتضا تقریر مسطور لاجرم اس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا۔ رسول اللہ صلعم واسطی العروض ہیں وہ جو ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے۔۔۔۔۔ ارواح کے حق میں عارض ہے، ارواح اس کے لئے معروض ہوں گی۔ غرض آپ کا توسط دربارہ وجود روحانی از قسم واسطی عروض ہے۔ منجہ واسطی ثبوت نہیں۔ اور طریقی مختصر انحصار کے لئے ایک یہ ہے کہ واسطی العروضی میں اور واسطی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطی اور ذرو واسطی میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطی العروض میں وہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا پر دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں۔ ان قسم تانی واسطی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا، اور ہوتا بھی ہے تو انصاف واسطی کو انصاف معروض میں

کچھ دخل نہیں ہوتا۔ جیسے فرض کیجئے کہ کوئی رنگ ریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں۔ اب سینے کہ واسطی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصراً اب بھی سہی

عالم میں دیکھئے تو طرف میں تو زمانہ غیر قادر الذات ہے اور موقوفات میں حرکت غیر قادر الذات ہے۔ سو حرکت کا عدم قرار بھی بطیفیل زمانہ ہی سمجھئے۔ عرضی عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا متحد زمانہ کے متحد کا طفیل ہے۔ مگر سو حرکت کے نہ کوئی وصف موقوفت زمانہ ہے و مثل حرکت متعدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا مُقتد ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کے لئے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہو گا تو یوں ہی ہو گا کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے عرض واسطی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذمی واسطی ہو بجز حرکت متصور نہیں۔ سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت باین نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں سے ہمیں تو مضائقہ نہ تھا اور قسم ثانی واسطی فی الثبوت کہیں اور یوں کہیں کہ آپ کا اتصاف بوصف روحانیت مؤمنین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا۔ دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لازم لازم اول کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسطی کا دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے۔ جہاں وصف عارضی واسطی اور ذمی واسطی کچھ ادھ ہو اور خود واسطی کچھ اور جیسے مثال رنگیز سے خود ظاہر ہے رنگیز اور چیز ہے اور رنگ عارضی رنگیز اور رنگ عارضی ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسطی خود وصف عارضی ہی ہو۔ پھر کیوں کہ کہنے کہ اتصاف معروضی میں اس کو دخل نہیں سو یہاں ہی قصہ ہے وصف عارضی اور روح مؤمنین وہ جزو ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے۔

سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کیوں کہ کہنے کہ اس کا حصول ارواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا۔ باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی ما بالذات ہو گا ورنہ صدور احدین اکثر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ بوجہ اقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں۔ عرض مجموعہ حصص ثانیہ واحد ہے اس کا ایک ہی ما بالذات چاہیے اور حصہ عارضی روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضیہ ارواح مؤمنین کو مختلف الماہیت کہنے تو وہ اشتراک جو بوسیدہ آیات یتیمات قُلْ اِنَّ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِيْ اِنْ اَنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ لَقَدْ كُنْتُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اَسْوٰةً حَسَنَةً



اور آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ثابت ہو چکا ہے سب کا و نذر ہو جائے گا۔ ان تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروف ہو چکا ہے۔ عروض پر ہے کمال فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروف حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں چنانچہ آئینہ ادرین کے قابل النور ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں۔ عرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہو اور ما بالذات دونوں کا ایک ہوا تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے۔

رہی یہ بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط اعمی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب سے تقدم ذاتی ضرور ہے۔ سو اوصاف قارۃ الذات میں جمع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی شئی کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں۔ عرض نفس و وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم و تاخر کی گنجائش نہیں۔ ما عروضی معرفتات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروف کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت در حقیقت تمام قابلیت فاعل ہوتا ہے۔

یابیوں کہتے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ حدث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو اگر بالوقوع کہتے تو بجا ہے۔ موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے موصل ہو اور تمام ہو تو لاجرم کوئی بات اس میں نسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہوگی جس پر ایصال متفرع ہے اور جس کے سبب اس کو ما بالوقوع کہتے۔

یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہتے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر معروف کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مغف ہد نام ہے۔ ہمارے عرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و نبوت منکس و متقلب ہو جائے گا ہونہ ہو رسول اللہ

صلح کی جانب اتھاف ذاتی اور مؤمنین کی جانب اتھاف عرضی ہو گا۔ مگر یہ بات بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دربارہ وجود روحانی جبرہ ایمانی واسطہ فی العروض کہتے ہیں واللہ اعلم بالصواب۔ اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر ادراج مطہرات کا اسماء المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت فرع ہے۔ یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مؤمنین کے وجود روحانی خاص کر جزا ایمانی کے لئے واسطہ فی العروض ہے اور ادراج مؤمنین عارض بمعنی مذکور یعنی ادراج مؤمنین آپ کی روح اقدس کے آئینوں اور بایں وجہ آپ ابوالمؤمنین میں۔

توہم جانتے ہیں کہ قدردان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور حبان حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ شرح کمالات سے شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز بڑھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں۔ بالجلد جس کی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تسیاناً لکھی گئی اور معدن الحقائق ہونے کے لئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لئے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لئے جو دربارہ خصوصیات صنیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاہد اللہ لکھا جاوے گا۔ ماخذ صحیح ہے اور انالہ تردوات کے لئے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے۔

عرض یہ استدلال جو جملہ وَاذْوَاجَهُمْ اُمَّهَاتُهُمْ سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سورہ فہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزیمی پھر اقتضاء النص اور دلالت التزیمی ہی ہے۔ عبارتہ النص اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض

ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں دلالت مطابقی دلالت کرے۔ بیشک ناظرین ادراک ہے کہ جملہ وَاذْوَاجَهُمْ اُمَّهَاتُهُمْ پہلے سے متصل ہے، دوسرا جملہ یہ ہے اُمَّهَاتُهُمْ اور اُمَّهَاتُهُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے یہ نسبت ان کی جانوں کے۔ یعنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے اصل معنی اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کسی نے "احب" اور اولیٰ بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقریبیت کو اجدیت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے۔

علت محبوبیت اور اولیت تصرف بھی اقریبیت ہے۔ پر اقریبیت کے لئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو یقیناً ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا ہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے۔ اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تعدادت ایسی وجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و امزجہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا سو امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں۔ کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے۔ ہم ہوتویہ بات حدیث الناس معادن کسعادت الذہب والفضة سے ظاہر ہے۔ بالجملة اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہتہ مشہور ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے۔

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل یعنی اجراء لفظ پدری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے تقاربتہ سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور تضاعف ہو جاتی ہے۔ دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر اور کنار پدر میں رہ کر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اٹھاتے، اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں۔ یہ از دیا و صدمہ جو از دیا و محبت پر دلالت کرتا ہے بحر مزید زمان قرب اور کسب وجہ سے نہیں۔ غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے دوں دوں محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بیاں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے۔ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگر چہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں۔ علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا۔

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں

سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں۔ اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل ایم خود سمجھ جائیں گے میرے بھانے کی حاجت نہیں۔ بالحد قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق موافق محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان تَحْنُ اقْرَبُ الْيَدِ مِنْ حَبْلِ الْوَدْيِ ہے۔ ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل سلام محبت نہیں ہو سکتی۔ ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے۔ محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گواتے۔ ادھر خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ۔ یہ دھکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گذرتی ہے اور یہ بات اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالکل یہ تخلیف بے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حروف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو چاہتے ہیں فرمادیتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علی ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب الخلیل کی محبت ہے کیونکہ یہ تخلیف جو مقید بوصف کفر ہے۔ بحکم مفہوم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محب ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کر دوں بالکل یہ تخلیف اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو محبت اور بشارت کی تدلیل کا سامان ہے۔ سو خداوند کریم کجا، اور سامان تدلیل کجا۔ غرض آیات ربانی کو دیکھئے اور حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہوتی

نکلنے ہے لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو یہی سوا اس قرب بے چون کے جس پر اسم شریف قریب اور آیت نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ أَلْوَدِيدُ دلائل کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یوں ہی کیئے۔

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد

بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور اگر فرض کیئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہو کے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال باکمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں۔ مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے، آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے۔ کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا۔ مگر موافقت یاں معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ بعینہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے۔ بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت دیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔

اول در یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کلی کی فرد ہوں۔ جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں۔

دوم در یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا کمی مدنی، دہلوی وغیرہ ہونا۔ قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں۔ قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کمی کو کچھ تامل ہو سواں کا جواب یہ ہے کہ

یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارہ احکام اگر اعتسار ہوتا ہے تو مضاعف اعمی منشأ انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس

**جواب**

بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں۔ غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں بتکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک

ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعمی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے۔

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے۔ اور کیوں نہ ہو وصف انضمامی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعمی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا۔ جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں، اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعمی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خالص کرب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھتے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے:

کہ اوصاف بالفعل کے لئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم و جود و خُل و حسن و عُق و ترش و نرمی و عدل و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں۔ سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و حلیم و جواد و بخیل و خوش خلق و

بدخلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں۔ اسٹار غضب و حلم وجود و نخل و صن خلق وغیرہ صادر ہوں کہ نہ ہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق وغیرہ کو بھی سمجھنا چاہیے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے۔ اس صورت میں اشتراک و صف بالقوت از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے۔ چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں۔ اور بھائی حقیقی مذہبی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو بوجہ متخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال و دولت و آب و نال یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل مایٹھل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل مایٹھل ہیں یا آہ تبدیل یا مانع قتل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل و نخل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کے لئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منتسبات اور متعلقات سے محبت ہے۔ چہ جائیکہ وہ خود ہوں۔ کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقت انتساب ہے۔ ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف نہیں عرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقت انتساب ہے۔ سو جب اس کے بدن کے منتسبات اس قدر محبوب ہیں خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہوں گے۔ آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام صبی کو روح کی طرف براہل مرجع ضمائے ہے اور مستحق بعلم ہوتی ہے راجح کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دبلا یا موٹا ہو گیا یا فلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے۔ علی ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام صبی میں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ عرض باین وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت بھی جاتی ہے۔ جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔

رہا یہ شبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیوں کہ کیئے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے، آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور

آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے۔ حالانکہ اتحاد معدن نہیں سوا اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ ہی ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے۔ مگر بایں نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی ذائل ہو کہ شکل بدنی اور شکل ناری اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں۔ اور یہ بات نہ ہی معجزاتی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے۔ پانی سے نہیں چلتا۔ سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو۔ سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن میں اور ناریوں تو موافق اور پانی اور آگ میں مخالف ہو۔ وجہ موافق کی کچھ ہی صورت ہو سکتی ہو بجز لایعجزی ہو کچھ اور ہو۔ پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجمہ ہر چہ با دا باد اتحاد آثار کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے۔ جب یہ بات معق ہوگی تو اب سینے کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہوگی مخالف سے نہ ہوگی۔ ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافق ہوگی معنی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہو گا اور جس سے تباہن و مخالف ہو گا اس سے محبت تو درکنار الحاد عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بد اہمیت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں ہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں۔

الارواح جنود مجتہدة فما تعارف منها ائتلف وما تنكرت منها اختلف۔

جملہ الارواح جنود مجتہدة کہ خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا کچھ اور عرض حدیث الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اور حدیث الارواح جنود مجتہدة میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے۔ ہاں فروع متفرقہ جدا جدا ہیں لیکن جب بناء محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہو گا اسی قدر محبت بھی ہوگی۔ سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیوں کہ دو بھائی اپنے آپ تو جدا جدا ہوئے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز



ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اٹنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات ﷺ کی افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے۔ مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جس کسی نے اولیٰ من انفسہم کی تفسیر میں احب من انفسہم کہا ہے اس کا یہ کہنا اقرب من انفسہم کے مخالف نہیں بلکہ اور مزید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیے اور تقریر مسطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ انتقاء سے معلوم ہوگا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو حسن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں اتحاد معدن اور قریب المعدن کے حصول کے لئے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے۔ غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے۔

مگر ناظرین اور اوراق گذشتہ کو اس میں تامل نہ رہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا۔ محسن محبوب نہ ہوا رہی محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر حال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سر یا یہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہئے۔ جیسے فرض کیئے وجود جسمانی انسانی کے لئے اعضاء چند مقرر ہیں مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لئے معیار اور نمونہ ہے۔ اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فیہا درنہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں نڈار ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے۔ ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہئے۔ سو اگر محب میں نقصان ہے تو یوں کیئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عین چاہئے تھا وہ نہیں

ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلا ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا۔ فرق شدت و ضعف تصور سوا اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے بھجنا چاہیئے سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منقسم اور بہم ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو۔ سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں در صورت طول مقارنت ایک قرب زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی ہے، حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی ہے۔ بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اس پر شاہد ہے۔

علاوہ بریں مادر زاد اندھوں، لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کے متنا کا ہونا اور صبح سالوں کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تأسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دیسل ہے اگر محبت نہ ہوتی تو یہ تمنا اور یہ تأسف ہرگز مقصود نہ تھا۔ لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھی جاتی ہے۔ اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا۔ سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کہ غیر کی محبت نہ سمجھئے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے۔

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور

## گزارش

ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے۔ تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوتی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے ہی آدم بنی آدم پر لباس فاخر و زینا اور مرکب تیز و خوش نما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و بوئبار وغیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے نہ

کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے ان میں باوجودیکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب و بعد ہے۔ مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ

میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے۔ اگرچہ بہ نسبت امور غیر مشترک کے سب قریب ہی سمجھے جائیں۔ سو جس چیز کو آپ دیکھا یا خوشنما یا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے۔ اسی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو۔ آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمائی اور بھائی سمجھے اور اگر احسانی سمجھے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہوتی ہے اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں۔ ہاں اس وہم کے دفع کے لئے کہ بنا بر محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس مہمائی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو فور سے دیکھئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو کھن پھر کھن نہ ہو واجب ہو خدا اور استفادہ خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بنا سب جانتے ہیں کہ علم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہونے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر علم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت ہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس علم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی۔ جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگر کے کی مثال ہے۔ کیونکہ قالب کے جو ف میں اور انگر کے کے اندر جس قدر خلو ہے اسی قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کئی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قیام ہیں۔ اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس علم کے مطابق بولمزوم حاجت ہے۔ اسی قدر مرغوب اور محبوب ہوگی اس جگہ سے تفاوت درجات کی وجہ جو نمایاں بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہور ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی۔

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے۔ لیکن بغور دیکھئے تو محبت کمائی اور محبت بھائی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ مودع ہے۔

وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا جو ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود ہی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو۔ کیونکہ شخصیت الہی بغير تو محال ہے۔ ہونہ ہو غیر سے ہو، سو سوال وجود کے بجز عدم اور کیا ہے جس سے شخصیت کی امید رکھتے لیکن وجود خاص اور وجود مقید بن کے ایک ہی تھی میں بے اختصاص و تقیید مقصور نہیں اور تقیید اور اختصاص کو تباہی لازم ہے۔ ورنہ لاتنا ہی جمیع الوہۃ ہوا اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں

اور جب تناہی ہوئی تو احاطہ عدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے۔ مثال پوچھئے تو سطح کو دیکھئے کہ سطوح خاصہ معنی مثلث و مربع و دایرہ و بیضوی و مخروط و قطاع وغیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطعاً نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بلکہ احاطہ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجئے تو تقیید و اختصاص تو معلوم پر تناہی اور احاطہ عدم پہلے موجود ہے۔ غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلاً ہوگا تو خطوط مثلث کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے ہاتھ دھو بیٹے اور یہ غرض نہیں کہ آگے پھر سطح معدوم ہے جب شامل کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سینٹے کہ وجود تناہی کو احاطہ عدم لازم ہے۔ اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر تقیید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطہ عدم نہ ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہیئے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا۔ جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہتے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے۔ بہر حال وجود مطلق منتہی علی عدم نہیں۔ ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بسیط عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا۔ سو وہ پارہ ہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا ہوئے ہیں دوبارہ تحقق ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ جوئے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم کردہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود واجب عدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا واجب ہے جو بذات خود واحد غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور واجبوں کے ٹکڑے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو باہم وجود عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ کہو واجب کہو معہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود عدم جو عالم میں بالبداہت مشہور ہے سب غلط ہوا اور جب یہ بیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا بواعتبار کیا جائے۔ غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی، اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے۔ بلکہ بے تقیید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقیید چنانچہ ابھی معلوم ہوا اتہام الوجود بالعدم

کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف و جردات ممکنہ میں عدم ہوگا۔ اور چونکہ ممکنہ بجمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بجمیع الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے، اور جب وجودات ممکنہ بجمیع الجہات بالعرض ہونے بالذات نہ ہونے تو ممکنہ میں بجمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا۔ مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا۔ اس تقریر سے دو باتیں اہم فہم کو بخوبی واضح ہوئیں:

اول: تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اسی منتهی علی العدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو۔  
 دوم: یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اسی منتهی علی العدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے۔ کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ بین الوجود و العدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ اگلے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہونگے۔ سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجلب جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہا کے خط و سطح و جسم ہے۔ جب باہم مقترن ہونے تو وجود خط اور عدم خط کے اقران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصلہ پیدا ہوتی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود اور عدم جسم کے اقران سے جو ایک حد فاصلہ پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے۔ بالجلب ہر وجود و عدم کے اقران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم، عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا۔ ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سنتے:

کہ لوازم نور شمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسی کی ضرورت نہیں کہ نور بجمیع حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہوتو نہ ہوں۔ کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے۔ باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک۔ سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقدار کا ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصے میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز اسی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں در نہ اوصاف الشیء

بالضد لازم آئے گا اور وجود مجرد من عدم ہو گا اور جب قابل عرض عدم نہ ہو تو بایں وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس لئے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا۔ رہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہنے تب بھی خرابی کہ در صورت وجود ممکن اتصاف اشئی بالضد لازم آئے گا اور سوا اس وجود مقید بالعدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ میں بولید اقتران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں۔ اور بعد اقتران اور قبل تقیید کے بعد دیگرے قابل انتزاع ہوئی ہیں۔ عرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ میں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہتے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھئے

### مثال

کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔ آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں موجودات انتزاعی میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرمیں کہے سلوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں، یا یوں کہئے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اس کے عدم کے ساتھ ہے۔ آخر دوسرے جسم پر لولا ہذا لشم صادق آتا ہے۔ بہر حال یہ سلوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سلوح کو جو اپنے اعلام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سلوح کے انتزاعی ہیں۔ پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں۔ علیٰ ہذا اقیاس یہاں بھی خیال فرمائیے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیکھئے۔

جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں

آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اتران معلوم غیر محدود تھا عوارض میں اور وہ جو ہر معروض اور کیوں نہ ہو وجود حقیقی بھی عرض ہوں تو یہ استغابہ جو وجود کو بالبداہتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہی بات منقلب ہوگئی تو پھر سیدھی ہی کون ہی رہے گی۔

اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں العالم عوارض مجتمعۃ فی معدن واحد۔

واحد۔ عرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جو ہر ہوں۔ پھر عرض میں۔ ہاں بایں ہمہ جو ہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہتے تو بجا ہے

مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی۔ یہ بات جب مرکز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا ہے

تو یہ کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ اٹھ پھر لے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو

دو حقائق ممکنہ کے ساتھ اشخا و معدن اور قرب معدن ہے۔ یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود داخلہ

کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اعمی جیسے شکل مثلثی اور مربعی

وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعمی طرف ظاہر پر اور

سطح خارج کی جانب داخل اعمی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ

بین الوجود والعدم میں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ

مثلث وغیرہ کو توجہ دیمان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ دیمان بجانب

وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکورہ... مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے۔ بالجمہ خط

مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کر جھکا ہوا ہوتا

ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے۔ اتنا فرق ہے کہ

خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے

سوا ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قسیم

اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے۔ اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث

اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قسیم اور عرض سمجھا جاتا ہے چنانچہ

خود خداوند کریم فرماتے ہیں:

سَوَّرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي الْفُسْهُمِ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْآيَاتُ الَّتِي

لَقَدْ فِي الْأَفَاقِ اور فِي الْفُسْهُمِ کہ خود سے دیکھئے تو یہی بات لگتی ہے کہ ایک وجود

خارج ہے اور ایک داخل ہے۔ داخل فی الانفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہیے اور وجود آفاقی کو خود وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے۔  
یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بنا، عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا۔ ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محبت کی جانب عدم ہے۔

زندہ معشوق است و عاشق مردہ۔

جملہ معشوق است و عاشق پردہ۔

شرح اس معنی کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جن کو حقائق ممکنہ کہتے ہیں ایک امر اعتباری ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چند ان کے لئے قیّم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخلی کی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے خوف حقائق ممکنہ اگر پُر ہے تو عدم سے پُر ہے۔ اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر خوف حقائق ممکنہ ہوگا۔ مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخلی قیّم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی حاجت ہے اور وجود مابین بشرطیکہ بمقدار خوف حقائق ہو قیّم حقائق نہیں لیکن انطباق باطن ہیاکل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے۔  
ایک اور بات سمجھئے:

صدق علیٰ کثیرین دو قسم پر ہے۔ ایک بطور انقسام، دوسرے بطور انطباق، قسم اول وجود اور انقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے۔ آخر یہ بات تو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم نہیں ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوڑتا۔  
نہ بڑا ان تو سر رہ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے۔ البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرتئی ہو سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا۔ ورتہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال مذکورہ کو بھی آدابائے



تو پھر تصویر سے ذمی تصور کا پہچانا اور یہ کہنا کہ یہ دید کی شکل ہے یا عمر کی قابل اعتبار نہ رہے۔ بالکل مثال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی۔ ہاں جیسے جزئیات کا انطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقا، وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود و فاصلہ کو سمجھنے بلکہ حدود و فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں جبہ اس کی ظاہر ہے۔ مفہومات کلیہ میں ان کے افراد تمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا اور اسکی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں۔ ہاں باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے۔ سو جب ماہ التمیز بقدر مذکور جزئیت ٹھہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی۔ جزئیت آپ ہوگی اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ کثیر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل کلیات کا کثیر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل اعنی دعووات داخلہ کا کثیر ہے اعنی جیسے خط مستدیرہ دائرہ میں بعد تقسیم صدق علی کثیرین ممکن نہیں۔ ہاں معروض خط مستدیرہ جو سطح داخل ہے۔ اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں۔ ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھنے اول اعنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں اسکی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے بناتے چلے جاؤ۔ یہاں تک کہ مرکز تک فوبت پہنچ جائے۔ سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں ہو سکتا۔ بالکل ہیاکل کلیات کی ہوں یا جو۔ نیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے در نہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہید لکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ الی غیر انتہایہ متصویر ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہی نہیں۔ ہاں بوجہ کثرت قابل خصو و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تغزیر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزہ تجویز نہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں

کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں۔ عرض کلیات طبعیہ ضمن افراد جزئیات میں بالضرور موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں

یا جزئیات پر موقوف ہیں۔ عرض کلی

طبعی داخل ہیاکل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں۔ ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعمی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ یہی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذمی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو منظر کی ہے ظاہران بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاف ظاہر و منظر اس کی بلا اس کے سردہ سے ایسے ہی ہیاکل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جب ہی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے۔ وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تولید تقسیم نہ عمان آجاتا ہے۔ طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا۔ جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اس ہیکل کو جدا الحاظ کر دجیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو، تینوں صورتوں میں سے وہ ایک شی واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کر دو کسی موجود مہائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین مہائن یک دیگر معلوم ہوتی تھیں۔ لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ تشخص بمعنی ماہہ التخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعمی ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میرا میں تو لاجرم اول اپنی محبت ہو گی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہو گی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیاکل معلوم میں تعدد ذات نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ

دھرمی پر آئے اور ہیکل کے ٹکڑے انقاسی کا قائل ہو جائے اور اس ٹکڑے ٹکڑے اور تکرار انطباق کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے

بتا دیلات تقیم انقاسی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی۔ وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ ہسی قرب معدنی اور اتحاد معدنی ہی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے موجہ ہو جائے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عرض کا قائل ہونا پڑے گا۔ یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا۔ ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے۔ کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا۔ باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت وانطباق ہیکل وغیرہ کی تحقیقات کجا سوا اس کا یہ جواب ہے۔

کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیم و بود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ موجودات مابینہ ہوتی ہیں اور بایں ہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور انطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے اور محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی، اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی۔ پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے۔ یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامعہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے۔ سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی۔ اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لئے کوئی محبوب اصلی

چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو۔ اس صورت میں یا اپنی محبت کہیے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محبت اور حقیقت محبوب یعنی دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی یعنی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے۔ یا اس میں جس کی حقیقت وہی ٹکڑے انطباقی ہے باعث تکرار ہو گیا ہے، اور یہ تکرار وجہ اضافت ایسا ہو۔ جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے۔ اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محبت اور محبوب میں اتحاد معدن یعنی قرابت معدنی ضرور ہے۔

لیکن یہ بات بوجہی مستحق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ معنی ہیاکل عارضہ وجود میں وجود داخل و خارج دونوں اس سے خارج ہیں۔ اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیاکل وجود معنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہنے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محب و محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں، سو یہ بات بدلائل سائلہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت و استغفار بن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لئے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں علیٰ ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان و استحالة تحقق وغیرہ لازم آئیں ہونے ہو ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں۔ اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایہ جائے گا یا کہیں اختتام پائے گا۔ لانا ہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن معنی کلی طبعی کہتے گا تو صدق جزئیات کے لئے اختتام کئی ضرورت پڑے گی۔ سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں بایں طور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو۔

اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالفرض دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی۔ کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القیاس لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو ہر کسی پر صادق آیا کرے، صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی انطباق ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی۔ اس صورت میں ماہب الاشتراک اور ماہب الوحدت جس کو امر ثالث معنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا۔ وہ عین ذات شریکین معنی ذات قسین نکلا کیونکہ ماہب الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی۔ لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیتہ الجز اور جزئیۃ النکل ادبیں کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا اور سوا اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اس لئے بالفرض یہی ہو گا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور ثنائی اضافی۔ الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے۔

تب تو قصہ کوتاہ در نہ در صورت تغائر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا۔ بالکلہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں۔

چنانچہ بانساخت متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیاکل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے موز توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پینڈا بنا لیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے، اور آئینہ میں باوجودیکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال بجاں خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویر کی اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیاکل میں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ اس وحدت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے۔

رہی کمال کی حقیقت سودہ اگر دیکھے تو ایک نوع کی ہیکل ہے۔ ظاہری نہیں باطنی ہسی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھے تو ارتباط ظاہریت و مظهریت ہے۔ کمال ظاہری اور جمال مظهر چہرہ انسانی کو دیکھے کہ ایک مجموعہ اعضاء چند ہے۔ جملہ اعضاء معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر مورث جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھے ایک کمال کا مظهر ہے۔ آنکہ قوت باصرہ کے لئے، کان قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت لغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قویٰ مذکورہ وجود یہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیاکل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود چاہئے اس لئے کہ ہیاکل معنی حدود فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہئے۔ سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے باوجود ہو گیا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبداہتہ باطل ہیں۔ بالکلہ وجود اقسام ہیاکل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں۔

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی۔ قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا۔ الغرض پارہائے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لائقہ کے سب کے سب یکساں ہیں ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لائق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی میتر اور ایک دوسرے

سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز میں سوجب یہ بات ٹھیکری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود متصور نہیں اکل تھے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے معہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل منزلہ پوسٹ اور جیم سو جیسے پوسٹ بے مغز اور جیم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں۔ بالجمہ اور کئے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو جمال ہو کسی کا ہو، ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی۔ چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے اچھی ہے۔

ان شاء اللہ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورۃ میں بظاہر جو استبعاد تھا کسی قدر زائل ہو گیا ہو گا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندۂ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور ہیئت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے

انطباق کے کیا معنی کمالات کو تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ بیسہد ان عرض پر داز ہے کہ اول تو انطباق بین الشیئین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھئے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے

ساتھ لاجرم ایک انطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں۔

الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں ادھر وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اس کے مصداق میں

وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ کبھی نوع واحد ہوگا۔ اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی۔ در صورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے۔ اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے۔ بلکہ جہاں انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے۔ مگر جیسے مریا و مناظر مختلف میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں میڑھی، کسی میں جوں کی توں کسی میں کسی رنگ کی اور پھریاں ہمہ وہ وحدت اعلیٰ بحال خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے۔

**شبہ :** ربایہ شبہ کہ مصداق روح جسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح جسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں۔ تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو متفقہتی ہے اور وجود خود واحد ہے۔

سواں شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک ہی ہیکل نہیں ہوتی بلکہ ہیاکل متعدد متواتر اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کون کی جزئی ہے کہ جس میں جس

## جواب شبہ

عالی سے لے کر نوع ساقل تک مثلاً جمع نہیں۔ اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیاکل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تماثر مشہود قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں۔ اس لئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیاکل متعدد موجود ہوں اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلوم بناتے جائیں۔ سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی۔ سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے۔ مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے۔ اسی ایک ہیکل جس کے اعتبار سے انطباق متصور

ہے۔ ہیاکل متبائنہ کے ساتھ مواضع مختلف میں مجتمع ہوئے روح میں اس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ مردمان ظاہرین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفادات پر انطباق کے کیا معنی یہ بائیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں۔ اگر منطبقین کو فقط جدا لکھا کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آئے۔

اس تقریر کے بعد خلق اللہ ادم علی صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے۔ جب شبہ مرقوم بالا مندرج ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے۔

وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جب انطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے  
**شبہ** تو دوسرا معشوق۔ یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گروہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے۔ چنانچہ انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیاکل منطبقہ اور شناخت ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ سن کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو۔ یہ فرق التما و استغناء اور یہ تفادات ناز و نیاز فیما بین یک دیگر نہ ہو۔ جب تقریر شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے۔ اس لئے ناظرین اور اوراق کا خدمت میں یہ گزارش ہے۔

کفرق ظاہر و باطن ہیاکل اور حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیسے کون  
**جواب** نہیں جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گر پڑتا ہے اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہے، اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوائے ہی ہیاکل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ کس قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفادات ناز و نیاز سے اتحاد و حقیقت باطن نہیں ہوتا۔ جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم



میں معلوم ہے۔ - بنفہ یا شبہ ضرور ہے تو لاجرم صورت بھالی کو ایک نوع کا دخول مدرکہ ناظرین حاصل ہوگا۔ سو اگر ماہ الادراک خود ذات مدرک اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے ہمارے تمہارے لئے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہئے۔ اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے۔ مہلذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے۔ سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں۔ قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجھ بار ان کا اس پر ہوتا ہے اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہوں اور ان کی جڑ ذات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف راجع ہوں۔ سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں بالجہ موصوف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل سے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آتی ہے چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جس کو دوبارہ انکشاف علی مبداء انکشاف کہئے اس کے ساتھ قائم ہوگا، اور موافق تحریر بالا بالضرور اس کی جڑ ذات عالم میں مرکوز ہوگی، اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اس کو حاصل ہوگا۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہئے مگر ہاں "لا مشاختہ فی الاصطلاح" چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلانیہ کو جو لواحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکورہ وجہ توافقی معنی اصلی بدرجہ اولیٰ مجاز ہوں گے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اس کو وجود علی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائے گی۔ بالجملہ معلوم جس کا دخول ما بہ الادراک والا انکشاف میں لاجرم مسلم ہے۔ ذات عالم میں بدرجہ اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز ان شاء اللہ تسلیم کریں گے

سینے اور

عروض کے لئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو سوا کہ ماہہ الانکشاف ہیماکل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو وہ حال سے خالی نہیں۔ یا ماہہ الانکشاف داخل ہیماکل ہو یا خارج ہیماکل ہو یا داخل ہیماکل ہو یا خارج ہیماکل ہو۔ باقی شکل اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موجودات خارجہ میں وجود داخل ہیماکل ہوتا ہے۔ اور معدومات خارجہ میں خارج ہیماکل ہوتا ہے اور داخل ان کا جس کو جو ف کیے خالی ہوتا ہے اسی وجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں۔ سو علم موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثبتین لازم آئے۔ اس صورت میں تو بالضرور وجود علیٰ معنی مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا۔ اور بوجہ دخول داخل وجود علیٰ معنی مبداء انکشاف میں ہیماکل مذکور پیدا ہوگی۔ اور حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق امتی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی ہے۔ باقی موجود خارجی وہ مفعول ہے جس پر وہ صفت انکشافی امتی مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول کیجئے۔

کہ باہر مفعول ہے استعانت کے لئے ہے اور یہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے معنی جس کو مفعول مطلق کہتے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی نسبت اس کو کہنا چاہیے جس کو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیے چنانچہ ظاہر ہے۔ ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانے کا البتہ آلہ اور ساپچا ہوتا ہے جس سبب سے باہر استعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے۔

بالجملہ علم موجودات خارجہ میں تو باطن صفت کہ باطن ہیماکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی امتی مبداء انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثبتین لازم آئے کیونکہ ہیماکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں۔ اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں۔ ہاں یہ کیجئے کہ اجتماع المثبتین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں

جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً موطن بجا ہر میں دبو ہر اور موطن و محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض جمع نہیں ہو سکتے۔ نہ یہ کہ عرض دبو ہر بھی جمع نہیں ہو سکتے ورنہ سیکڑوں عوارض کا اجتماع جو اس کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے۔ بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے۔ سو اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہو اور بظاہر صبح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اس کے کہ انہ اشیاہ کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلنا علم عوارض وجود میں سے ہے۔ مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم باس وجہ مستمع ہے کہ نہ لازم ذات ملزوم میں مکثوں دستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ الوجود عین کہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب بالصفات عرضی ہو جائے گا۔ پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی خواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اس کے کہ در صورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہو گا۔ چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو۔ لاریب عالم و غیر عالم ہستی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہو گا۔ سو اس صورت میں اگر اجتماع المثلیں نہ ہو گا تو در صورت نفوذ اجتماع الفیدین ہو گا۔ بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیا کل خالی ہو جیسا معدوم میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیا کل ہو گا۔

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ اتزاعیات کا گو خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لئے معروض اول چاہیے۔ پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالکل علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق غلو داخل و خارج ہے۔ ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیا کل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیا کل ہی ہوتی ہیں۔ نفس وجود و نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدود مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے ”والعقل تکلیفہ الاشارة“ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکلیہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ بداتہ علم نفس اگر یہ نسبت علم بالکلیہ

ہے۔ چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعسنی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا اس طرف کر لیا سو یہاں بوجہ اتحاد غیوریت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا، پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا باایں ہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم النفس کے گہ و بیگاہ کے ہونے کا یہ غدر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا، انہیں کا کام ہے جو سر اور دم میں تیز نہیں کرتے۔

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم پیرہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف اپنا یا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ ہاں نفس ہیاکل کا علم بالکنہ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیاکل مقصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیاکل جس کی بحث اوپر مذکور ہو چکی۔

خود ظاہر ہے کہ اشتقاق ہیاکل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کہ ہیاکل نہیں بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالفہما ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشباہہا کا دعویٰ کیا ہے اگر چہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیاکل غلط ہے مگر بایں نظر کہ ہیاکل واحد وقت قیام بالشمین و ہیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود خارجی اس وحدت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود علمی اور سر اسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کو شئی من حیث ہو اور علم کو شئی من حیث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دوسروں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود خارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں۔

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیاکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ مجال موجودات خارجہ میں سے ہے سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر انطباق ہوگا اور دونوں ہیکلوں کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث

متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر سہول اور ان کے زاویے برابر سہول اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابلہ واقع ہوتا ہے۔ گمراہ تو بائیں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے۔ اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے۔ ہاں اگر مدد صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہ ہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محبت وحدوت اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صورت معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں۔ سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کی طرف سے شل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع یعنی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معدوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول مکی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہونہ معلوم کی طرف سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے۔

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بنسبت اس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اس اس ہی پر ہوگا۔ اس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو پھر بائیں وجہ کہ مخروط مذکور اس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد یا شخص ہے تو قاعدے سے لے کر اس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا۔ جس کو دائرہ اس محیط ہے اگر چہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے۔ وجہ اس کی فقط یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی وجہ بوجہ قیام باطن اس کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے۔ جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بنسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے اس طرف کے احکام

اس طرف رجوع نہ کریں گے۔ جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے۔ الغرض باوجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی اس کو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہوں گے واللہ اعلم!

باقی قبل وجود خارجی یا بعد لائق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجود تھا خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیکل بذات خود معدوم و صغیر و کبرکتی نہیں چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گزر چکی ہے اور کیوں کہ ہوں ہیکل بذات خود اگر چہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں۔ اور اگرچہ اتزان کمیات ہی سے پیدا ہوتی ہوں اقسام کیفیت میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور ہر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں۔ چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال ساتھ وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لائق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا۔ بہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے۔

جب یہ تقریر شاخ و شاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات واردہ بھلا اللہ مندفع ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہوگئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے۔ تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اور ااق کی خدمت میں یہ عرض ہے۔

کہ نسب کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول روحانی، قسم دوم جسمانی، نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی۔ ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی۔ اس لئے کہ محبت احسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو ادبھی غیر ہیں۔ ان کو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے، اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم در روح

میں ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ زوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے۔ بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے۔ اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیئے اور انخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے۔ قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوتی ہے۔ مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور مرد و عورت کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو۔ چنانچہ بالبداہت مشہود ہے تو بجا ہے مگر انخوان و اخوات میں کوئی وجہ تزیج نہیں ہاں اگر کوئی دوسری محبت نسبتی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جس کا مذکورہ اوپر آچکا ہے۔ واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت انخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جانب اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اس کی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انخوان اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضائے انخوان اصل مذکور

ہے اور نیز آیت

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ فِي سِرَابٍ كَافَّةٍ

اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے۔ باقی میلان ہیاکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے حاصل ہے، اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے آیت النبی اُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ

مِنْ اَنْفُسِهِمْ میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق فعل التفضیل بمعنی مفعول ہے باقی رہا "اولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی۔ اور قرابت مذکورہ بشرط اور اک و ملکہ محبت علت محبت ہے۔ چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا۔ سو اور اک کا ہونا بنسبت ارواح تو معنی ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا درجہ میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لاجرم ہیا کل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا۔

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اُحیت کی کیا وجہ اور کس واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا سو اس کا جواب یہ ہے کہ

کہ وائی کے صلہ میں اس آیت میں لفظ مِنْ اَنْفُسِهِمْ واقع ہے اور مِنْ اَنْفُسِهِمْ کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہونے کے

## جواب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جاؤں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کہ ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو۔ اشیاء مباہتہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا اور نہ تباہت کہاں، تباہت کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقرابت مذکورہ اتصال و انضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقتہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقرابت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال و انضمام بھی باقتضائے امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مباہتہ اور انفصال وہی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں، اوصاف مفارقتہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا۔ اس لئے ان سے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب ملزومات و معروضات بایں طور اقرب الی اللانہ و العارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کا ہے کہ بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم و المعروض ہوں گے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف انفقار فی الوجود نہیں تھا تو انفقار فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہونے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جاؤں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب



کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مباحثہ فی الوجود کے ساتھ تو ہر ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں تبائن کم سے کم تمیز و مغایرت کو معقنی ہے اور اقربیت مذکورہ موہبت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التحقق و التعلق دونوں لازم ہیں۔ چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر و اثبات اقربیت واضح ہو جائے گا۔

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ

ملاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جس کی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے اور اتی گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں۔ اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعلق جو اس پر متفرع ہے کا ہے کہ ہوگی اس لئے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائے گا۔

العرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں۔ پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغناء کلی ان کو حاصل ہو کر رہتا ہے۔ دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا دربارہ تشخص اگر موصوفات بھی تشخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے۔ اب دو احتمال باقی ہیں۔

اول تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم ہو۔

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ و اولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو۔

سوا احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدہ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکورہ اپنے تعلق و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو۔ سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالکس ہے اس لئے کہ ملزوم کے تصور لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مقتدر الیہ ہونا ضرور ہے۔ چہ جائیکہ الی مقتدر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کنتہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہونہ ہو دونوں

مل کر کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید ہو تو کیوں کہ ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں، مگر اس صورت میں گودوں کے تصور سے جرم باللزوم لاہو۔ مگر اقریبیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارقہ کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو۔ سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لئے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو۔ مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لئے یہ معروض ہے۔

کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف انتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم متحقق لازم کے لئے کافی ودانی ہوتا ہے اور وسائل یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاہرم عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہوگا۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو متعجب ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بنسبت اپنے معلومات واقیہ کے مجربے منشی نہیں بلکہ یوں کہتے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کو لازم کے تصور کو اس کے انتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے ملزوم لازم آئے گا وجہ اس کی ظاہر ہے ادبیں سے استفسار مد نظر ہے تو سمجھئے :

انتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استفسار لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استفسار ہوا اور اس کا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا۔ تو جہاں میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالجلد بنا کر لزوم انتقار پر ہے، استفسار ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے۔ اس لئے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے انتقار کا تصور لازم ہو۔ ہاں اگر عقل مجرد مدرک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و انتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے انتقار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو۔ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک سمجھ کا کام ہے اور خوشبو، بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور انتقار ذاتی کا ادراک کی اور حالتہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک انتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے ادب کوئی قوت نہیں

جس کی طرف عقل کو دربارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے جو اس کو عقل کی طرف ہے۔ خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع احوال ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اول مدرک وہی ہے اور افتقار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے۔ اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازم ذاتیہ کو ادراک نہ کرے۔

الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے در نہ لزوم ذاتی نہ ہو گا لزوم خارجی ہو گا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے۔ الغرض لازم ذات کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متأخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے۔ سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف معنی مضافا و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہو گا۔ مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لکھا ذکر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں۔ جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ایسی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی ہے تو لاجرم تہہ حقیق لازم میں یہ اضافت ہو گی۔ جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے۔ سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لئے مصداق اور معنون ہوں تو لاجرم ماتحت و افوق کا تصور اول ضرور ہو گا۔ بالجمہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہناً اور خارجاً متبدل نہیں ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف مفروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں ہوتے۔ یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی۔ ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علیٰ العموم یہ بات نہیں چونکہ اس

باب میں ایک تحقیق معقول اجراء گذشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ تکرار بے فائدہ نظر آئی۔ اس لئے اس سخن سے روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں سینے جب یہ بات روشن ہوگئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا۔ ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع علیہا الشئی اذا ثبت ثبوت بلوازمہ اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئے گی، اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے لزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج و لزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے دائل ہو جائے گا، اور اس کا حال ابھی آپ سن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔

القصد وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا۔ اس کے بعد وجود لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا، پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشنی ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ ملزوم ہوگا۔ ہاں علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی۔ گویہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے۔

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو بیخ ہے اور کیوں کہ بیخ نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اس کا علم تو یہی علم کنہ ہے۔ ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ ماہیات خارجہ ذہن میں اگر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکثر انقاسی اور تکثر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے۔

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ پیاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استقامت ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استقامت بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے نقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استقامت میں لازم مضاف الیہ ہے۔ اگر وہاں تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ

ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بہ ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ افتقار یا تواضانی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے۔ مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور کچھلی بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل "غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس۔ اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے۔

بالجملہ اس شبہ کا جواب بپاس خاطر اجاب ضرور نظر آیا گو بایں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا۔ دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ زمین میں آکر متبدل نہیں ہو جاتی اس بات کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ غرض خاطر اجاب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ

نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں۔ بالجملہ نسبت ففقط قضیہ موجب میں ہوتی ہے سلب میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجب کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رکرتا۔

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے۔ ایقاع نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور لحاظ ثانی تصور بن جاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے۔ اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے۔ لیکن اہل فہم پر روشن ہو گا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے۔ ثانی اخی نسبت سلبیہ نہیں ہوتی۔ سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مستط اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہوگا۔ تقابل ایجاب و سلب نہ ہوگا، اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبے ایک محصلہ دوسرا معدولہ نہیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قضیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ نہیں گے۔ پھر یہ تقابل

علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالحدہ سالہ میں نسبت نہیں ہوتی ، سلب نسبت ہوتا ہے۔ مگر جیسے مفہومات تصور یہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ متشکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصور یہ وضع کر لیتے ہیں اسی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا۔ جیسے عی عدم البصر کے لئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا۔ سو منجھ انہیں کے استغفار بھی ہے حقیقت اس کی عدم الانتقار ہے وجود عدم الانتقاریں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لئے تجویز کیا گیا ہے۔

اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ وہی ہوتا ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے۔ لیکن محکم علیہ مرتبہ معدا ہوتا ہے۔ سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے لئے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرغ ہے اور کہیں اس کے بعد ہے۔ الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لفظ ثانی کے بعد جو استغفار منجھ سبب ہو جاتا ہے تو وہ لازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت انتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے۔ الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی۔ بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محض تھی اسی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محض یعنی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکورہ بشرط عرض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ ملین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغفار میں منسوب ذات ملزوم ہے اور حکم مقدمہ مطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکورہ لازم آئے اور تراکیب اضایہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکورہ کا مبطل نہیں ہو سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضاعف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو دعویٰ مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں۔ علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضاعف نہیں۔ ان غلام اور مولیٰ میں جس کے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ تقابل تضاعف ہے سو اس کا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بے شک ضرور ہے۔ مگر وہ باقی طرہ کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو اس سے

کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اس کا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اس کا تعلق اس کے مفہوم کے تعلق پر موقوف تھا سو اس کا تعلق بھی اس کے تعلق پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ صریح دور متنتع ہے۔ ہاں اس میں ٹک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے۔ اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے گو بایں وجہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہیں بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری حکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا۔ اس کا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے موجد اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے۔

بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں۔ اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں درنہ توقف تعلق کی پھر کوئی صحت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق و تحت مثلاً سقف و فرش میں دربارہ تعلق باہم علاوہ توقف نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس یہ بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکورہ لازم آئے گا۔ ہاں بایں وجہ کہ تقابل تضایف میں ہمیشہ دوام اللاحقین متناکس و متلائم و متعاقب ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعلق دوسرے کے تعلق کا باعث ہو جاتا ہے۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے۔

جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اس کو بھی ایک اور اضافت اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور بنا برعکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثنبینت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہونے کے چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالکل ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضایف میں چنانچہ لفظ تضایف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی تو ایک کے تعلق سے دوسرے کا تعلق لازم ہوگا۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علاوہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف انتقار ہوتا تو دوسری طرف استنثار ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں، تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے انتقار معلوم ہوتا ہے۔ لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہ

ہوتا تو یہ اسی کا تصور فہم ہے۔ جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسی نے اس کو اُس کے ساتھ نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشقے نمونہ خود اُسے معروض ہے۔

جب خالق نے زمین و آسمان کو یا باقی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے تیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اُس کی طرف سے اُس پر اور اس کی طرف سے اُس پر فوقیت اور تحتیت کا عرض ہوگا۔

اور صورت اس عرض کی یہ ہے کہ ابنا و ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں، ان ابنا و مہومہ کو در طرف خارج تصور کریں تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ سوان خطوط مہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء و مخرج خط مہومہ اور اس کو منتہی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السماء و الارض اور بین بین السقف و الفرض ایک خط مہومہ واصل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط مہومہ واصل بین السقف و الفرض کے درمیان ہو تو ایک نسبت مطلق معلوم ہوتی ہے۔ جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء و السقف مصداق تحتیت ہے اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے، اسی کو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ فرش کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض و الفرض مصداق فوقیت ہے۔ اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنا دیتا ہے اور اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا۔

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصداق مبنی للفعول ہیں معنی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں۔ جیسے فوق واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں فوق مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مسامحات بیانی کو چھوڑ کر خود فرمائیے کہ یہ پھر ان با این ہمہ دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ جامعہ آگیا کہ بین المتضامین



بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اس کی تعیین اور تشخیص ہو سکتی ہے۔ پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعبر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے۔ غرض بوجہ تعاقبی مرتبہ مجرمانہ جس کو ہم نے بوجہ خارجی قطع نظر عن اعتبار المعبر تعبیر کیا ہے۔ ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجاتا ہے۔ اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ غلام جو اب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضایف نہیں۔ ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اس کو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروف مضمون تضایف ثانی اعنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اس کے متصور نہیں کہ مضمون غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضایف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہو اور اسے بھی جانے دیکھنے۔

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے۔ رہا مخاطب اس کے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع بے اس کے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں۔ بایں ہمہ مرتبہ اخبار اور مخاطب میں کہ مضاف مضاف نہیں ہوتی۔ بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے۔ غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں۔ ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عرض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت مجتہر تضایف نہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے۔ نتیجہ اس کی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مضمون باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے، دوسرا مضمون باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کرو عمرو ہے یا بکر ہے سو اعتبار اولیٰ میں تو لاریب مضمون غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضایف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں ما حاصل اس مضمون کا صفت عارضہ علی المصداق ہے۔ جس کو وجہ اعتبار اولیٰ بھی بنا لیں تو زیبا ہے۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مضمون خود محکوم علیہ

احکام مبینہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر "جا عنی ظنم ریدہ" کہتے ہیں تو حکم مجہنی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں، اور ظاہر ہے کہ تضايف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے، نہ باعتبار ثانی جو اس کے لئے وجہ ہے اور یاد ہو گا ہم نے جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکلیہ دعویٰ کیا ہے۔ یہ بحث ہر چند لوجوہ چند غلطیوں کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلہ کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے۔ واللہ اعلم و عہدہ اتم

جب اس جواب با صواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر نکھالیں!  
مخدوم من! لازم ذات کا تعلق جب ملزوم کے تعلق پر موقوف ہو تو چارنا چار یہ کہنا پڑے گا کہ باعتبار تعلق ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعلق پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعلق بعد میں حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا وہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو۔ الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اس کو ادراک حاصل ہو۔

اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے۔ اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے۔ خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس میں مجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے۔ بالحد جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے معہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے۔ اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ نہیں ادب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھئے:

کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت ہو۔ منجملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صود معلومات منجملہ کیفیات ہیں سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہوگا جس

کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اسی کو جو جس کے نزدیک حرکت کیلئے بقا، نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حکم محض ہے الفضا سے دیکھئے تو بقا، جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقا، جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے۔ تنزیلی نہیں، اور حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقا، مقولہ ضرور ہے نہ بقا، نوع مقولہ ہاں بوجہ بقا، نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوٹا نوع مقولہ بھی باقی رہی۔ بایں ہمہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے فارق ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے۔ اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق یہودہ کس کام آئے گا۔ لیکن دلچ رہے کہ حدس ہر چند انتقال ذہنی کا نام ہے حرکت وہاں تصور نہیں۔ لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بعد پر دلالت کرے گا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو، یا باعتبار انتقال ذہنی ہو اور اس کو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذہن اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر ادعا تطابق کرتے ہیں اور غبسر بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اس صورت میں لاجرم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی، درجہ معلوم و محکی عنہ میں پہلے ہوگی۔ سو یہ یقین تقدم و تاخر علم ملزوم و لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں۔ خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدک اول ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں۔ مدک لگے غیر لازم ہے تب یہی ہے، اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے۔

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئے گا۔ سو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق سنجی بحث مہیاکل میں گذر چکی ہے۔

اول تو یہ کہ مہیاکل ممکنات میں کثیر انطباعی ہے کثیر انقسامی نہیں۔ اعسنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ۔ اشکال سطحی جن میں فقط خطوط مقترنہ بہ ہیئت کوائی ملحوظ ہوں اور سطح معدوم اشکال نظر سے ساقط ہو مہیاکل ممکنہ میں کثیر بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر وہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محض رہ جاتے ہیں۔ اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی مہیاکل ممکنہ اور عدد فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ مہیاکل نہ رہے گی جس کو مقسم قرار دیا تھا۔

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکالنے لیکن اجزاء خارجہ پر اسم مذکور برابر صادق آئے گا۔ ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے۔ ایک آن میں سب میں منطبق ہو سکتے ہیں چر جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اس کی تنقیح قرار دہی اور پر ہو چکی ہے۔ تو اسی قدر لغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبق میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا۔ ہاں بوجہ تکثر منطبق فیہ اور تعدد مرابا و مناظر حقیقت منطبق پر ایک تکثر اعتبار کی عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام تکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی ادراک گذشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے۔ جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے۔ مگر جیسے اس ادراک میں جو وسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بے حیثیت اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع و حیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کند لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو۔ مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اسی اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول صفت مذکورہ اس کو متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اس کو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے۔ دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں۔ ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول لغرض مفعولیت ہوئی تھی۔ کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اس لئے جب اس کی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہوگی۔

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ سو مضمین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائے گا۔ کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آنے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک

شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے۔ اس لئے جوشی واسطہ فی العرض مغفولیت ہو گا ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العرض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں۔ البتہ دربارہ مدرکیت مغفولی اس کی احتیاج ہے۔ اس لئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارق احکام مذکور ہو گئے ہیں اٹنی فرق فاعلی اور مغفولی اور تقدم و تاخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہے۔

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مغفولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہولیں اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں، اور اگر سبیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھیں اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مغفول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہے گی اور فرق احکام اور کجی واضح ہو جائے گا۔ ہر چند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے۔

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے۔ کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے۔ بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مغفول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اس کی تصریح کے لئے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحدہ منورہ کی صورت کر دی ہو یا مکعبی باطن لوز آفتاب میں بقدر سخا ذی و تنور منطبع اور منتقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء انکشاف میں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے۔ منتقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ با وجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی۔ ایسے ہی صورت معلومات با وجود اس تعدد قیام کے منکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت

وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم یعنی مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجب ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہو جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یا ذکر نا ضرور ہے۔

کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق اعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا ثوب سمجھ میں نہ آئے گا۔ بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے۔ تکرر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس عرضتار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کہ لازم خود لازم کے لئے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا، پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللزوم من نفسہ اللزوم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہو گا علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو ادھیکی زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو باری النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں۔ پر انتزاعیات موصوفات و اقییدہ اور خارجیہ محسوس مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں چونکہ اس مطلب کے مبادی اور اراق گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکرہ فقط اس قدر عرض ہے۔

کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا سخن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے، اور اگر اس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشن دان کے سخن اعنی جوت میں تو نور ہو گا اور اس اعتبار سے گویا مقدار مقدار سخن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم منظم تھا منور ہو گا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی، جہاں پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے۔ سو بایں معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اس کی تنقیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں۔ سو مختصر گزارش یہ ہے۔

کہ دو مفہوم سارے مطہرات اولیہ سے عام ہیں، ایک تو مفہوم وجود، دوسرا مفہوم علم، جس

مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولیٰ سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور زکر نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے۔ سواں صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولیٰ نہیں مفہوم ثانوی ہے۔ بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعلقات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر وجہ کو تاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہوا کرے۔

غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل اور اک نہیں مدرک و معلوم ہوتے ہیں۔ تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات و اقرانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوقات گذشتہ میں انہیں صور کا نام ہم نے حدود فاصلہ اور ہیاکل رکھا ہے۔ جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصلہ سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصلہ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود و عدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے لئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعدد ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سواں کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقیید حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصلہ بین الوجود و عدم پیدا ہوئی یہ تخصیص رکھئے جس کی وجہ سے تقسیم جو ہر و عرض حاصل ہوئی۔ پھر اس کے بعد جو ہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے۔ علیٰ ہذا القیاس نامی و غیر نامی اور حیوان و غیر حیوان اور انسان و غیر انسان و زید و غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقران وجود و عدم ہوگا جو اصل معنی حدوث صورت ہے غایت مافی الہاب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا۔ جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر یہ التماس ہے کہ

کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر

منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اس کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اس کے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ منہی ہوں گے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو ان کا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت اول مبداء انکشاف اس وقت بوجہ خلوص ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت اول آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صاحب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اسی مبداء انکشاف نفس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور بہ نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہوں گے۔ شرح اس معنی یہ ہے نہ

کہ اگر ہیاکل و تضاد مذکورہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا۔ کیونکہ بناء امتناع اجتماع نہیں دو باتوں پر ہے۔ اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے لئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود عدم لازم آئے گا۔

رہ اجتماع المثبتین سو اس کی وجہ یہ ہے کہ دشمنوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفریق بھی ضرور ہے۔ ورنہ بجمع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی۔ کیونکہ اضافت کے لئے حاشیتین متغائرین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے۔ ورنہ وجود صادق آئے اور تفریق باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور لاشئی اٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع نقیضین کہتے ہیں۔ بالجمہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اسی مبداء انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کے لئے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضایف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں، اور



حقیقت میں دیکھئے تو متماثل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سیتے :  
 کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا  
 ہی تقابل تضاد بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا سوا اگر تقابل  
 تضاد و تماثل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متلازم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون  
 ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود  
 بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے  
 ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں نہ کوئی مفعول  
 ہے نہ حدود مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے۔ وجہ اس کی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم  
 ہو چکی ہے اس لئے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفا کیا جاتا ہے۔

مفعول بہ مفعول مطلق کے لئے ساپنچہ اور قالب ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ بار بہ مفعول بہ میں ہے  
 اس بات پر شاہد بھی ہے۔ سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا  
 برعکس یہ اس کو محیط ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جس پر قابلیت اد  
 مقولبت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں۔ پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں  
 کیوں کر صحیح ہو گا۔

الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ  
 کو محیط ہو سکتا ہے۔ غایت مافی الباب دفعتاً و امداداً نہ سہی علی سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو  
 تو یہ بات ممکن نہیں اس لئے چارنا چار سہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اد وجود خارجی میں باہم حلول  
 سریانی ممکن نہیں۔ ایک دوسرے کی حد پر تخم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے محدود بن جاتا،  
 جیسے زمین مثلاً نورا آفتاب کے لئے محدود ہے لہذا آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں سماکی جانب میں جس قسم کے  
 حدود ہوں گے، محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہوں گے مثلاً ہوا پانی نورا آفتاب وغیرہ  
 اجسام ہو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے  
 محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ محاط کی حدب میں  
 وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے  
 اور اس کی حد متحدہ بی اگر خط ہے تو اس کی حد مقعری خط ہے۔ باقی خط اور نقطہ میں ہر چیز یہ بات  
 بظاہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کے کیا معنی علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لئے نقطہ کے ہونے

کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے نقطہ دربارہ احاطہ حدوث حد و متماثلہ ہم کو ایک تمثیل مد نظر تھی سو وہ جسم وسط کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ سہی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد یعنی خط اور خط کی حد یعنی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیے یا اس ہم یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئی کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے منتشر ہو بلکہ منشاء انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تَعَالَى اللَّهُ عَن ذَٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا بلکہ معاملہ بالکس کہتے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب میں اطمینان ہو جائے گا۔ سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی۔

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چندان معنی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لے کر نقطہ تک دو دائرے متوازیہ پیدا ہوں گے جن میں سے سرلیح الحرکت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطی الحرکت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور دُور ہوگا جو اس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر مخفی ہے۔ مگر بیاں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو تصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو ملکبات میں متصور ہے سو جہاں ملکبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاقع ہوگا اور اس کے تلاقع سے باعث یہاں سے لے کر وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکور وسط میں آجائے گا۔ ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں۔ یا اس ہم خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ

کے احکام اور آثار ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے۔ اس میں اگر علم یعنی مبدا انکشاف اس پر واقع ہوگا۔ اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہونے کا اور اس کو بھی محیط ہوگا۔

الحاصل باین نظر کہ علم یعنی مبدا انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے الکار نہیں۔ اور علم بالفعل کے لئے لازم مبدا۔ انکشاف معومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالفرض جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبدا انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے۔ اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے۔ بالجمہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے۔ بلکہ باین نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ کچھ تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود محدود وجود تو امور انتزاعیہ میں ان کو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے ان کے موجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے۔ اگر مصادر خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا۔ اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہوں گے۔ اور وجود داخل جوت حدود اور نیز وجود خارج جوت اعی وجود محیط ان کے لئے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے۔ سطح خارج پر نہیں ہوتی۔ مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں۔ اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ باین ہمہ اگر ان کو نہ مانے تو تصادق امور متبائنہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو سیکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لیں گے تو لاجرم دونوں سیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو جوت مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی مثلثوں کا معنون ہے اس صورت میں جس کو متبائن کہتے ہیں ان میں نقط فرق اعتباری ہوگا۔ دوسرے وجود داخل کہتے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا۔ ہاں اگر وجود داخل ہیسا کل کو معنون کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں۔ بالجمہ ہیسا کل و حدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے۔ سوا حدود مذکورہ اور وجود داخل بہم ہوں گے۔ تو ان کے لئے خارج میں وجود ہوگا۔ ورنہ باعتبار معنون خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذہنی داخل ہیسا کل ہوگا۔

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگی کہ امور انتزاعیہ کو جمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ

کی ضرورت نہ ہو۔

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے تعلق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں۔ ورنہ عدم کے لئے الصفات بالوجودیات لازم آئے ہنر تعلق اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلم ہے۔ پھر عدم اگر متعلق دستزاع ہو تو کیوں کر ہو۔

باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعلق پر دلالت کرتا ہے تو تعلق بالعدم پر دلالت نہیں کرتا۔ مطلق تعلق پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لئے عنوان ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عدم کے لئے بھی عنوان ہوتے ہیں۔ فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو۔ وہ خود ہی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو۔ بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی ان کے لئے منتشر انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالعدم تصور نہیں ویسے ہی بوسیدہ حدود مذکورہ بھی نہیں۔ بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلیبہ ہے معنی سلب اضافت حدود کر کے اس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب عددی اس پر حمل کر لیتے ہیں۔ چنانچہ لاتناہی جو اس مادہ خاصہ میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی سہی۔ کیونکہ ما حاصل اس کا وہی حدود مذکورہ ہیں اور ان کے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے۔ اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لئے کافی ہے۔ اس صورت میں حاصل کلام یہ ہو گا کہ تصور عدم مقید بوسیدہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیدہ تصور عدم محدود معنی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے علیٰ مذاقیہ تصور وجود مقید بوسیدہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود معنی بمعنوت تصور وجود مقید ہوتا ہے۔

غرض جیسے ابتداءً علم تمام کلیات بوسیدہ علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیدہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیدہ علم وجود مقید و عدم مقید ہونا ہے۔ بالکل اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اس کے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے

جیسے وقت وجود خارجی خارج میں قائم بالوجود الداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مختصات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے۔ اور یہی معنی ہیں اس قول کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہیں ورنہ کبھی الوجہ معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں۔ بالجمہ وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اعمیٰ من حیث ہر امور انتزاعیہ ہیں۔ ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت حجم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگر چہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے۔ ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشاء انتزاع ہیں۔ اگر چہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں۔ اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری یہی اصل منشاء انتزاع ہیں۔ ہم کو انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور باہیں وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں۔ اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہور نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہوگئی ہے۔ اعمیٰ جیسے لہذا آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخزج مبداء انکشاف پر اور مخزج مخزج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اعمیٰ بالکنہ ادا اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے۔ دلیل معلوم ہوا اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہم کو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اس کا باعث فقط وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے۔

باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اس

کا جواب یہ ہے کہ

کہ تعقل کو منسوب کے لئے منسوب کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے۔ اور نیز تعقل فرق تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھ میں نہیں آسکتے۔ سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تقصیر نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لئے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں۔ بلکہ تحقق کے لئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجی

بعد عرض اس وجود کے اگر اس کو موضوع بنائیں تو لا تنہا ہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولاً اس پر حمل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لئے حاصل ہو جائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصدّد بن جائے گی۔ بالجملہ تصور عدم مطلق و عدم مقید بالکند نہیں اور کیوں کہ ہر عدم کے لئے کوئی کند ہی نہیں در نہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو۔ ہاں تصور بالوجہ ہے اتنا فرق ہے کہ بالوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو بالوجہ عدم مطلق سبھی ہے جس کا دہاں ایجاب ہے اس کا یہاں سلب ہے۔ پھر یہ سلب بطور عدول اعمیٰ بحیثیت وجود ذہنی اس کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے۔

اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے، دہاں ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں۔ بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مقارن و محیط ذی الوجہ ہے۔ بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے۔ لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کند کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا، ادھر بالبداہتہ معلوم کے عدم کے لئے کوئی کند وجودی نہیں۔

پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انشراح ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لئے واسطہ فی العروض اور عروض دونوں وجودی چاہئیں۔ اس لئے کہ معروض علم اس جگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کند نہیں جو یوں کہا جائے کہ بدلات تعلق علم کند عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ مذکور کہیں۔ یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کہ کبھی وجود علم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم عدم ہو جاتا ہے۔

مثلاً سایہ عدم النور ہے اور بایں نظر کہ فرد ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وقت ارتفاع آفتاب و صفار جو اگر کسی میدان مستوی میں جس میں نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ درخت ہو نہ جھاڑ کوئی شخص تن تھا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں اس کا سایہ جو عدلی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے عدلی خاص کر وقت حرکت کہ اس وقت وہم غلط کار نظر حقیقت میں کی ایسی نظر بندی کرتا ہے

کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں۔

اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود عدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے۔ اعنادھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم، مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم عدم معلوم ہوتا ہے۔ سو جس کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے۔ مگر وجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے۔ بہر حال عدم کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو۔ اجتماع النقیضین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو۔

الغرض عدم تو وجہ مذکورہ قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے۔ پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الیثنا علی الفسہ لازم آئے۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیئے۔ اس لئے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا۔

الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں۔ پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود و فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں۔ جس کو قابل انتزاع کہیئے۔ لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا۔ چنانچہ معنی انتزاع خود اس طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں۔ سو قبل حدود و فاصلہ نہ وجود کسی طرف کا منظوف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں۔ جس سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

القصد بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا، وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول یعنی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے۔ پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے۔ غایت مافی الباب اور نہایت کار یہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے

دوسری حد کے لئے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے۔ اہل بوجہ فرق مراتب فرق قوت و ضعف ہوتا ہے۔ اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں۔ ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں یا یہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے۔ ہم ہی کیئے جاتے ہیں۔

ارباب فہم پر معنی نہیں کہ حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبتیہ ہو کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیولت بین الشئین ان کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیولت کا تغیر ان دو وزن کے تغیر پر موقوف ہے۔ سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے حد ہونے میں تامل نہ رہے گا۔ کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا۔ جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو۔ جب اس قیل تھال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچی!

آپ کو یاد ہو گا جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شئی کا کسی شئی سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے۔ ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس لازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے۔ سو بحمد اللہ ملزوم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے۔ رہا منشاء انتزاع سواس کے اقرب ہونے کے اثبات مبادی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے۔ سو سینے!

حدود کا بہ طفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اعنی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو۔ بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں۔ اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہیں۔ جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا۔ بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اول ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے۔ اور وجہ وہی ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے۔ خارج و ذہن میں یکساں رہے گا یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں اگر متبدل باستفہار ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہوگا۔ اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا۔

سواس کا حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کے اور کوئی نہیں، حدود وجود باہم ایک دوسرے کے لئے



منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہرہمت وجود ہوتے ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت ذہور مطلق ضعیف ہو۔ سو یہ بات برسرِ چشم ہے کہ دے گا کہ حدود متوسط کا وجود ہم سنگ مطلق وجود یعنی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا۔ بہ فیصل منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ پھر دونوں کیوں کر برابر ہوں گے، ایک قوی ہوگا دوسرا ضعیف ہوگا۔ بالجمہ وجود حدود متوسط وہ عطا وجود مطلق ہے۔ اس صورت میں منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا۔ نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایہ حدود ہوا اور جب وجود علی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا، اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ و نشان پیچھے چھوٹا ہے۔ پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون لیکن وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے لگتا ہے۔

المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیة من انفسها  
اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولی رکھیں جو بیک معنی مراد اقرب ہے تو پھر  
صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائے گی۔

المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیة من انفسها  
رہی یہ بات کہ نسبت اولیت تغائر کو مقضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں۔ سو  
اس کا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تغائر لازم من نفس لازم کام آیا ہے۔ یعنی جیسے تین  
اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو  
من حیث ہو لے کر مغائر لازم من حیث القیام بالملازم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی  
امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لے کر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنتزاع کہہ سکتے ہیں۔  
اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے تھے، یہاں بھی امور  
انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم  
من حیث الوقوع علی المورد من کو مغائر لازم من حیث القیام بالملازم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی  
امور انتزاعیہ یعنی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود خارجی منہما مغائر امور انتزاعیہ من حیث  
القیام بالوجود الداخل فیہا یعنی من حیث القیام بالمنتزاع کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے  
حد میں جاری ہے۔ کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں۔ چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اس

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی۔ اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں۔ مگر لازم بحیثیت عرض معروض حدفاصل بین الازام والمعرض کو مستلزم ہے۔ اس صورت میں حدفاصل بین الازام والمعرض کے لئے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حدفاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی معنی جیسے ملزوم اولیٰ باللازم من نفس الازام تھا ایسے ہی لازم اولیٰ بالحد الفاصل ہوگا۔ مگر جیسے عرض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حدفاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حدفاصل ہوگی وہ بین الازام والمعرض ہی ہوگی!

وجہ اس کمی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حدود فاصلہ ممیزہ بعد اقران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں۔ ورنہ بعد اقران ایثتی واحد ہوا جائیگا۔ پانی کو دیکھئے کہ اس کو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شئی واحد متصل ہو جائے گا۔ جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقران بقاہ تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئی واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے کثیر کا نام بھی نہیں۔ حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے۔ باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں۔ اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں۔ ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا۔ اور در صورتیکہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ ہدایت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لاطائل سے بجز بے ہودہ سرائی کے کیا حاصل۔ ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقران ہی کی کیا ضرورت ہے۔ جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نسبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم الفراع ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے تمیز ہر سواں کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کے لئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق و اتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق و اتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ رہے گا، تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ

کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہو گا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہو گا۔

مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا۔ سو چار ناچار وجود مسامت کا قائل ہونا پڑے گا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئی علی نفسه لازم آئے گی۔ اسی تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں۔ یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہو گا۔

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی اسی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے۔ اور معروض مثل واسطہ فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے۔ اس لئے کہ حسب قرار داد سابق ہر حادثہ کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

ایک واسطہ فی العروض، دوسرا وقوع، تیسرا معروض، اور مبادی باقیہ متمات امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادثہ ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں۔ سو وجود اگر حادثہ ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں اور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہو گا اور استغناء کس کی صفت ہو گی۔

بالجملہ الفزاج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہوا اور وجود سے تحقق میں سابق ہو۔ سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئی علی نفسه لازم آئے گی۔ اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین مشہور اور مسلم کا قرآنہم ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عرض ہو گا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہو گی اور یہی ہمارا مطلب تھا تو صرح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے۔

کہ معروضات سابقہ میں یہ بات معترب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضامین حقیقی اور ملزومات مضامین حقیقی ہوا کرتے ہیں۔ اسی مابین کہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافی میں سے نہیں۔ دوسرے یہ دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہو گا اور وجود و عدم کا

تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہوگا۔ سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ مانے۔

باقی رہا عدم نہ اس کے لئے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سو اس کے اور مفہوتاً ایسا بیہ کی گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سو اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہتے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں، اس لئے چارنا چار ہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لازم ذات حدود حائلہ ہیں جن کو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور بیہا کل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود عدم میں تو یہ حدود ہیں۔ پھر اس پر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً لزوم بھی مسلم۔ عزم وہ کون کی بات ہے جو لزوم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو سو اس کا جواب یہ ہے۔

کہ واقعی بادی النظر میں مابین لزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق میں ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی مابین لازم ذات و لزوم ہے وہ مابین کہ لازم و عنوان اللزوم ہے۔ مابین کہ لازم و اللزوم نہیں۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے۔

کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں۔ ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے۔ بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق لزوم بھی وجود خاص ہوگا۔ مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لائق عدم ممکن نہیں تو حاصل وجود خاص کے لزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق لزوم وجود من حیث ہو ہے۔ بشرطیکہ عدم خاص لائق معنی لائق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہیکل خاص ہو اور واسطہ فی العرض فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائے گا۔

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العرض وہ میں مرتبہ لزوم ہے۔ اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و لزوم میں نسبت واقعہ بین لازم و اللزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العرض میں نسبت واقعہ بین لازم و اللزوم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ ہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العرض کے لازم ذات ہے پھر جب واسطہ فی العرض نفس وجود ہو تو لزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے

ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا۔ مثلاً سطح مدقہ کو خط مستدیر لازم ہے۔ سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریاتی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لیں تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لیں حلول سریاتی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنون مع عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا۔ ورنہ فقط معنون کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مغارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اغلباً ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متم ہو اور سوا ان کے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو۔ بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا۔ یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہوا ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

عرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے۔ سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کئے ہوتے ہیں۔ بہر حال عنوان ملزوم اور کنہ لازم میں حلول سریاتی ہوتا ہے۔ غایت مافی الباب تسلیم حلول سریاتی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے۔ مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو یہی جس میں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو۔

رہی یہ بات کہ زوج ہونا اربوہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت بایں ہمہ اربوہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغایر حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے: کہ شمال مذکور میں تسامح ہے۔ اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری عرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جس فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پر

اعتراض نہیں ہو سکتا۔ واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد و نوع ہیں اور بلکہ خمسہ وغیرہ اس کے افراد ہیں۔ زوجیت مفہوم اربیع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیوں کر ہو۔ ابتداء رسالہ میں تسادی ملزوم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے۔ پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بحر اس کے مقصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیے اور اربیع کو فرد اور بلکہ خمسہ میں گننا کس نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیے اور یہ بھی نہ ہی احتمال جو تہیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں۔ پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت برابری تسادی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقیق حلول طریقی میں کہ لازم و ملزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بجز دوسرے جس کی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہیں۔ معارضہ کرنا اسی کا کام ہے۔ جس کو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے۔

ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کودن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی مانے گا، یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا۔ جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سستا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے۔ اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہنچانے میں علم و فہم درکار ہے و ہاں تو بدرجہ اولیٰ تغلیط۔

مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی تھی، مشاہدہ کے مقابلہ کی تھی تو بالکل لغوی تھی و ہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں، ضعیف نہ تھی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و خارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے غرض لازم و ملزوم ہی پر موقوف نہیں۔

الحاصل: کہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی کہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے۔ مگر کہ لازم اور کہ ملزوم میں حلول سریانی مقصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر خود و انصاف سے دیکھے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیماکل متصور ہے اور در صورت حلول وجود ہیماکل ممکن نہیں۔ درجہ اس کی مطلوب ہے تو سینتے:

کہ حال و محل دونوں اگر اقسام ہیماکل بلکہ ایک درجہ کے ہیماکل میں سے ہوں۔ جیسے فرض کرو، دونوں سلی ہوں یا دونوں غلطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لئے حدود طرف

ہو یا نہ ہو اگر حد و طرف ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول طریائی ہو گا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔

یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود، اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہو گا۔ پھر بایں ہمہ حلول سریائی ہو تو اول تو یہ استغناء مُبدل باحتیاج ہو جائے گا۔ کیونکہ حلول کے لئے احتیاج ضرور ہے۔ دوسرے اجتماع المشکین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی، نہ خارجاً نہ ذہناً اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں۔ مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں کہتا۔

باقی رہا سواد و بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹنے دباں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریائی ہے۔ حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اڈل تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی موجود ہے۔ سطح کو جہاں سے کاٹتے دباں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور کیا ہے کہ یا وجود تساوی سواد و بیاض حلول سریائی نصیب نہیں۔

دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے۔ باقی ٹخن جسم میں تصور کون ایسا ہی سمجھیے۔ جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے۔ سواگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل ٹخن جسم میں ہو جائیں گے تو ہم بھی کون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے۔ بالجلد حلول سریائی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود میں متصور ہے۔ اس صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملزوم بالحلول السریائی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ الملزوم مُراد لیں یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں۔

سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحد ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملزوم بتقابل التضایف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاجرم یہی ہو گا کہ حلول سریائی اگر ہو تو کد لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ اشلہ مذکورہ سے واضح ہے۔ مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کد لازم اور کد ملزوم میں حلول سریائی نہیں ہے تو حلول طریائی ہے۔ اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر التزامی اور حد لائق ہو گا، اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکشوف خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے۔

المحاصل: فحوائے تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کہ جدا لیا اور امور انتراعیہ کہ جدا۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں۔ مگر ہم نے بایں مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر انتراعی ہونا یا امر انتراعی کا لازم منشاء، انتراع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو محکم بے جا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا۔ اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء، انتراع بہ نسبت صفت انتراعی جدی، ورنہ حتیٰ پوچھئے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائر ہیں۔ بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتراع عقل انتراعی اور یہ بھی نہیں۔ تو اس سے ترکم بھی نہیں کہ لازم خالص اور امر انتراعی عام ہو۔

رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عقلاً ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی، حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں۔ سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلتی بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے:

جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہونے کہ نسبت حائلہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلہ بالقصہ ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی، اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصہ ہوگی تو پھر نسبت اصلہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صورت میں وہ احدی منتسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر بہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصورہ کے تصور کا شرہ نہیں۔ منجملہ حدیث النفس سمجھتے

اب بیٹئے:

کہ نسبت حائلہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبتہ ملحوظ ہوگی۔ تو منجملہ انتراعیات ہوگی، اور جب من حیث انہ منتسب ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائے گی۔ عزم من حیثیت صدور وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں، اور من حیث انہ، اضافہ اور نسبت انتراعی ہیں، اور چونکہ حدود مذکورہ معنومات نسبتیں ہیں تو یہ تینوں اعتبار ان میں



برابر جاری ہو جائیں گے۔ اور شبہ مذکورہ معاصر ہو جائے گا۔ مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم متسببین فرادی ضرور ہے بطور احساس ہو یا نقل ہو۔ اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی۔ تو جس منتسب کا اول احساس یا نقل ہوگا تو بذریعہ حدود وہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں پنا پنا سابقاً معروض و مبرہن ہو چکا ہے۔

اور اس صحت میں وہ حد من حیث اذہ اضافہ تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی۔ ورنہ علم متسببین فرادی فرادی نہ رہے گا۔ لاجرم من حیث اذہ صادر اور واقع ہوگا۔ اس لئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے، یعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث اذہ نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث اذہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس کے بعد دو اعتبار مذکور اعسنی صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ صدور و وقوع دونوں معلوم و وجودی ہیں۔ اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور حدود موصوف اول لازم ہے۔

اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل میں اور جہت وقوع سے صفات مفعول میں۔ اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جہاں کہیں حدود

حدود یعنی تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حد و نسبت اذہ نسبت متسببین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائے گا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور من حیث اذہ صادر اور واقع مانور ہے من حیث اذہ نسبت مانور نہیں۔ سو بشہادت آیت **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جس کے ایک جانب میں روح بنوی ہے معلوم و تحقق ہے۔

بائیں ہمہ ارواح مؤمنین روح پُر فتوح حضرت اکوین پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی ہوں گے اور یہ شبہ مندرج ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس بنوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ، حالانکہ انتزاعی ہونے کے لئے اوصاف لازم ہے اور اوصاف کو محل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے اوصاف سے دیکھئے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مؤمنین امواد اضافیہ ہیں اس کا بیان ہمارے ذمہ ضرور نہیں کیونکہ ہماری عرض منسوب

مطلق منسوب پر موقوف ہے۔ سو اس قدر فقط تحققِ اضافت کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو بیہودہ تطویل لاطائل کیجئے۔ بایں ہمہ کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ واز واجہ امہا تھو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطہ ارواح مؤمنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے۔ اس وادی پر خار سے تو دامنِ مقصود بچا لاتے پر ایک اور خلش درپیش ہے۔ اس کا بند و بست بھی ضرور ہے۔ وہ یہ ہے کہ ارواح مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہوا کرتا اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مؤمنین دربارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوندِ علیم کو تمام عالم کے ساتھ دربارہ علم نسبت حاصل ہے۔ کیونکہ جیسے قیم ممکنات اور قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور مہیا کل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اور اس وجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات اعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تسبیوم مہیا کل ارواح مؤمنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مؤمنین اعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسی وجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سب کو عام و شامل ہوا اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو۔ کیونکہ ضروری ہو گا تو سبھی کا علم ضروری ہو گا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی۔ سو یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے۔

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی۔ قصہ انک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تحسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا۔ حضرت علیؓ پر جو جہ شکر ربی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہراؓ سے پیش آئی تھی، مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علیؓ کہاں چلے گئے درہ سوال کی کیا حاجت تھی۔

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات وارده کا علم نہ ہو اور ان کے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو۔ کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس بنوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اتراعی ہوں گی اور اس وجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی۔

اور جب روح نبوی ارواح مؤمنین کی قیوم ہوتی تو ان کے تمام افعال کے لئے بھی بالضرورت قیوم ہوگی، اعلیٰٰ هذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے، اور اگر بائیں ہمہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند عظیم کے لئے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور افعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادرہ تمکیم یہ کہتے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا۔ جیسے حساب و سوال و کتاب و روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عوم علم کو طور مذکور تسلیم نہیں کرتے۔

یہ ایک اور گھمائی دشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بے مونت تقریر حال دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیے تو بین العلیین اور نیز بین اللہ اعلم اور بین النبی اکرم فرق ہیں ہے۔

## الحاصل

شرح اس مضمون کی یہ ہے کہ حدود و حدود کے لئے حدود کے دونوں جانب میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث اتھا صاۃ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور من حیث اتھا واقعہ صفات معنویہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ و لاحقہ ہو جائے، اور اس لئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر دخیل ہیں۔

## شرح

اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے۔ ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے۔

اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے جوف کارنگ کچھ اور سواہر خارج کا کچھ اور تورنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جس کو دائرہ کہتے۔ پر اس کی جہت

## مثال

وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے، اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے، اور اس مثال میں شبہ ہے تو فرد آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لئے روشن مثال ہے۔

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں فرد کی طرف سے ایسے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد ہے جس کے دو طرف مختلف النوع محدود ہیں۔ پھر اگر اس حد کو متمم فرد کہئے تو اس وقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے۔ لازم ذات نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کہئے تو یہ ہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جس کی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی، یا اقتران دھوپ اور سایہ ہے اپنا اطمینان کر لیجئے۔ کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد عامل ہے۔ مابین النور والظلمات حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدی سایہ کے ساتھ قائم ہے، اور دوسری طرف دیکھئے تو ایک خط ظلمانی ہے۔ جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے۔ جب یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے:

کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ اعسنی حدود مذکورہ اور مہیا کل ممکنہ مہینت ترکیبی وجود و علم، اور جہت وجودی و عدی دونوں اس میں داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا منتہی ممکن نہ ہوتیں چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی ارواح مؤمنین جو حقائق ممکنہ میں ایک حقائق خاصہ ہیں، جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی۔ چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے، پھر اس صورت میں جو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو، پر جہت عدی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مؤمنین و افعال و انفعالات ارواح مؤمنین ہر آن و زمان میں

الحاصل : مصداق حقائق ممکنہ ارواح مؤمنین ہوں یا سوان کے اور کچھ مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ ارواح مؤمنین کی حقائق خاصہ ہیں۔ سوان کی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی، اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مؤمنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے۔ دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے۔ جس سے چار ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مؤمنین بتمام افعالہا و انفعالہا ضرور ہے۔ جس پر شبہ مذکور کو رد کی گنجائش ملے۔ ہاں بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکور کی تو ضرور ہی ہیں۔

چنانچہ بیان حال سے مستیقن ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہوا کہ نئے کہ حدوث حدود و فاصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئے گا۔ جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوتی ہے۔ اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے۔

اس لئے ہر سیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں۔ اس صورت میں لاجرم ہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار و ادساب ذات خداوند پاک ہی ہے فقط قیوم جہت وجودی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیماکل ممکنہ بالوجود الالہی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے۔ بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجودی ہیں۔ تبعا موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مشل علم ازلی برابر حاصل ہو۔

الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہ، اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم

میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم جہت واحدہ ہے۔ اس لئے شمول علم بلکہ فرد حصول علم میں بھی تسادد ممکن نہیں۔ ہاں بوجہ تعاقب جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں۔ سو جیسے ارواح مؤمنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا۔ اگر روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بکلیع انفعالہ و انفعالاتہا لازم ہے۔ مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے وہاں توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ دوبارہ حصول علم و انکشاف معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوت علم و انکشاف کے لئے کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورتہ الشئی کہا جائے۔ باعتبار اکثر داخل ہے۔ ہاں معلوم کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوت علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ معنائتہ نہیں۔ چنانچہ حصول کا صورتہ الشئی کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطقی ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوت علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لئے ہے۔ دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سو اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورتہ الشئی اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورت اصلییہ میں سے نہیں۔ بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں۔ بالحد فقط حصول صورتہ الشئی ادا کی نہیں ہو جاتا توجہ روحانی بھی جس کو تقابل چہرہ پہنانی کہئے ضرور ہے ادا کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل و المفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل و مفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے۔ سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے بایں اعتبار کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں چنانچہ یہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے، فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول یعنی معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے۔

نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب المیہ من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبداء افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے۔ جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے۔ ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبدأ والفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں۔ چنانچہ اسی بنا پر لوازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ہوتی ہے، یا یوں کہیے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی۔ اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبداء فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سوائے ہی مبداء انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جس کا پیماہ مفعول بہ کو سمجھئے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بالجملہ باہم وجوہ باہم تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی۔

عرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں۔ بواسطہ مبداء انکشاف ہے مگر توسط مبداء انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے۔ اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ:

المعلوم المطلق منسوب الی مبدأ الانکشاف بالنسبة الخاصة  
المعلومة و مبدأ الانکشاف منسوب الی العالم ایضاً كذلك

یا یوں کہیے:

العالم منسوب الی مبدأ الانکشاف کذا و مبدأ الانکشاف ایضاً

منسوب الی المعلوم المطلق کذا -

الغرض نہ عالم اور مبدأ انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبدأ انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقرانی کی بطور معرود حاصل ہو۔ اس لئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی، اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیمتہ نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ وہی نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لئے کہ یہاں بھی یعنی یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے۔ اس لئے لازم پڑا کہ نقطہ تحقق نسبتین مذکورہ تین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو۔ سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبدأ الانکشاف اور بین مبدأ الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اسی عالم کو مبدأ انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے اور مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے۔

القصدہ مبدأ انکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہیئے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو اس کو نسبت حصول فی الیہ اسی طور حاصل ہو۔ جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبق ہیں۔ صاحب آئینہ کو مشہور نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صورتی مبدأ الانکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبدأ انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولی ہے۔ انکشاف صور للعالم کے لئے کافی نہ ہوگا۔

القصدہ دونوں کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل گس بندوق و نشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلومین سے کام نہیں چلنا اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبدأ انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبدأ انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے۔

الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثانیتین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی محیط اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علی محیط ہیں کیونکہ حدود وجود



دلچسپی ہیں۔ اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احداث و علیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے جو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی۔ وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کا شفعہ ہے اور مبداء کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کا شفعہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو متساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جس کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تسادی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اسی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب۔

الغرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات سے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکورہ بے نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور نفع ہو گیا، اور نسبت روح مقدس بنوی علیہ الصلوٰۃ والسلام الی معلوما تھا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے۔ نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر نہیں مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے:

مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اس لئے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازید صادق آتا ہے اور نہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازید بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہو تو دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کا تباؤن تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوتی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے

تمہید

اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ میں اور حدود حد و حد کے لئے ضرور ہے کہ وجود کسی قدر آئے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے۔ بالکل کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جہات جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئے گا، اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہو گا اور ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزل مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حدود و حوادث نہ ہوں۔

اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق ممکنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہئے اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور اس میں بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت ذکر و مرکز ذات سے یہ ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہو گا جس کا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہو گا۔

عرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے۔ اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی۔ جن میں باہم مخالف و تضاد ہے نہ تو ان ولزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ، چوتھی نسبت مضمومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات و ہودیں سے ہیں۔ کیونکہ ذات ممکنہ تین جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں۔ ایک جہت وجود، جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے دوسری جہت عدم، جس کی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب ہے، تیسری جہت تحدود و تشخص، جس کے سبب اپنے حدود اعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے۔ العرض ان تینوں انتزاعوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے۔ باقی رہا انتساب رابع ولزوم ذات و ذاتیا ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سینے:

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بما فیہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اوراق گذشتہ میں اس امر کی تفتیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اد مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم

بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوہم ہوتا ہے۔ اس صورت میں علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں، یہ تو ممکن نہیں درنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات و لوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے چنانچہ واضح ہے۔

اور اگر کچھ خفا ہو گا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحت بیانی کے باعث ہو گا۔ مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں۔ پھر اس امر میں زیادہ کج و کا ذکر کرنی سعی باطل ہے، مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے، ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو بے کھٹکے مان جائیں، اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں،

کہ اڈل مخلوقات سرور موجودات علیہ والہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپ کو بالکنہ معلوم نہ ہوں گی، اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم نہ ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ارواح مؤمنین فی الروح المقدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مؤمنین بافعالہا واقعا لا تھا بہ اجتماع علوم مذکورہ فی آن و اجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حاصل ہو اور شائبہ علم غیب لازم آئے، اظہار ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبہ میں مفقود ہیں، پھر ذات واجبہ کو ذات ممکنہ پر دربارہ علم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و استمرار علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سوز فہم کا اعلان کرنا ہے۔

الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیا کل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مؤمنین روح الطہیرہ در عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں۔ بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجبہ تک رسائی نہیں۔ نسبت الی المنشاء والی المعروضی کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہیں جو اس کے لئے کوئی معروض ہو۔ ہاں انتفاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہمزمل تامل ہے۔

اس لئے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذات ممکنات ہے آغوش قیوم میں نہیں آ سکتا۔ چنانچہ بخوبی

روشن ہو چکا ہے۔

یہ ہیاکل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے، اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تقدیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جو فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور منہات اور نڈا ویرا اور مکعبات جن کے ہیاکل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے۔ ایسے ہی وجود منبسط جو منجمد صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے۔

الغرض وجود مطلق بوجہ حدود و فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا۔ حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوتے ہیں مگر تمام ذات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ محدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں۔ مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے، اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کافرق ہے، اور روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگر چہ خود محدود و محدود خارج جیسہ ہو۔ پر ارواح مؤمنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگر چہ بہ نسبت حدود خارجہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہیے باعث تامل دربارہ اعتقاد اجتماع معلوم ارواح مؤمنین بافعالہا و انفعالہا تہا فی ان واحد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت علم مخلوقات علیہ السلام یہ ہے کہ حسب تمہید سابقہ کہ معلومات نبوی ۴ جہات متعلقہ میں واقع ہیں۔ اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع تو جہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقاعلم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج نہ ہوں۔

ہاں اگر نفوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت علم مخلوقات سرور موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری و مبرا تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ عوج نہیں اگر چہ گناہش انکار پھر بھی بایں وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مؤمنین مثل نسبت راس مخروط مقدس یا قاعدہ جس کے راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط ہوتا بت نہ ہوجائے۔ تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ

نہیں اعتقاد کے لئے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نزع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبداء و معاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رجبہ ہے کہ دیدہ و ہم و خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے مبرا و معزاً ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا و انفعالہا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم و خیالِ رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا۔

الغرض عالم کے لئے دربارہ حصول علم توجہ شرط ہے اور در صورت تعارض و تضاد جہات معلوماً اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ معلوم میں مثل عظیم و خیر کہا جائے۔

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذوات عالمہ مبداء کشف و انکشاف ہیں اور اگر ذات عالم یا حدود و اطراف ذات قابلیت کشف و لیاقت اہمیت کشف و انکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء انکشاف کوئی اور چیز سوا ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے۔ تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے، مبداء انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکورہ عارض ہو اور خلیان مذکورہ حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہمیکل مخروطی مذکور ہوں، فقط قاعدہ مخروطی مذکورہ ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راس مرکز ہو اور ارواح مؤمنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہ ہوں۔ بلکہ ساقل کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروطی مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لئے مرکز نہ ہو تو پھر تقادرات نسبت بہ نسبت راس مخروطی جو محل توجہ ہو گا ظاہر و باہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کسی کو صالح کہنا خدا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مؤمنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں،

اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں۔ یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشفص نہیں۔ اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف

صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔  
آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جدوجہاد و جدوجہاد  
ازالہ منکر و دفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے اور آثار صلاح آثار لازم میں سے ہی مثل صدیقیت  
و شہادت آثار متعدد میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے۔

بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف  
ہوں ہاں اگر آثار ثلاثہ معتقنات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت  
نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر اس کو کیا کیجئے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ  
مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھیے آیت

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ

اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیت  
الْمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَأْتُوا  
وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

اس بات پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقصد ایمان ہے اور آیت  
الْمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ  
عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ  
يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ۔

اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح و تقویٰ لوازم ذات ایمان میں سے ہیں۔

پھر باریں مہیوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت و ضعف ہے۔ جس سے تفاوت  
قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مسامتت و عدم مسامتت ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت  
نہیں ہوتا، ہاں کمی بیشی آثار ہوتی ہے۔ شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں  
ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے چند شعبوں کا نور اگر باہم روشن  
ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق  
نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے۔ بالجملة ایمان نوع واحد  
نہیں، انواع کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں۔

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جو ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے فائز

ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض یعنی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہاتِ ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواعِ ثلاثہ مذکورہ جہاتِ ثلاثہ کی کیمت میں واقع ہوں گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل نقاط واقع علی القاعدۃ الخوذہ المذکورہ ایک سمت اور ایک بُد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تسادی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیے کہ محکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارجح بافعالہا و انفعالہا تمنا ممکن معلوم نہیں ہونا چہ جائیکہ دوام و استمرار معہذا فیضانِ جودِ ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ میکل جزو ایمانی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو۔ پھر اگر قیام میکل جزو ایمانی بالروح النبوی مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزو ایمانی اور علم و آثار جزو ایمانی کو مقتضی ہے۔ علم ادواح بجمع اجزائہا و جمیع انفعالہا و انفعالہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا! واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و هو العلیم المنفعل! بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے:

کہ ہر چند یہ تقریر کم فہوں کو ایک خیالِ خام معلوم ہوگا، ادھر مجبان جاہل اس تقریر کو موہم کسرِ شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ امید ہے کہ ان مطالبِ دقیقہ کو سمجھ کر محفوظ ہوں گے، ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو ارتقائِ حق سمجھیں، تسویلِ باطل نہ سمجھیں میں نعوذ باللہ منہا اگر کاسر شانِ مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثباتِ حیات اور اثباتِ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا۔

بالجملہ اس بات سے کہ روح پر فتوح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواحِ مؤمنین کے لئے منشاءِ انتزاع ہے اور ارواحِ مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امورِ انتزاعیہ اور حدودِ فاصلہ ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواحِ مؤمنین بجمع احوالہا و بافعالہا و انفعالہا بھی ہو کر سے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاءِ انتزاع ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواحِ مؤمنین کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علمِ جملہ ارواحِ بجمع احوالہا حاصل ہو اور واقعہ دائرہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواحِ مؤمنین کے لئے منشاءِ انتزاع ہوں نہ ارواحِ مؤمنین امورِ انتزاعیہ ہوں۔ ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روحِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اقرب الی المؤمنین من انفسہم ہو۔ اس لئے کہ محبت کے لئے علتِ ہی قرب و قرابت ہے۔ چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لئے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواحِ مؤمنین اولی بالتصرف

من انفسہم ہوں۔ اس لئے کہ تصرف کے لئے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقریت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے، ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی اس لئے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے، انفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے، اور واسطہ عرض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا، انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر در صورت تقابل سویاں بعینہ ہی قصہ ہے۔

اس لئے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عرض و وقوع ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقہً اور اولاً وبالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً وبالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے۔ پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا۔ تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کے مجاز ہوگا۔ معہذا بنا ملک و تصرف قبض پر ہے۔ چنانچہ مضامین ادراک گذشتہ اس مضمون کے لئے ان شاء اللہ برہان کامل ہیں۔

اس لئے لازم پڑا کہ اہل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو۔ کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا، مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے۔ آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے۔

ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں

جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہیے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے۔ تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا فوہ خصوصاً اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا۔ آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا۔



اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا۔ بایں ہمہ معروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض ذائل ہو۔ نہ قبل از عطا و نہ بعد از سلب اس لئے عین وقت عطاء مالکیت اسی کے لئے مسلم رہے گی۔ سواس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعارہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے۔

مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بہ نسبت مستعیر اولیٰ بالتعرف ہوتا ہے۔ بالجملة آیت کریمہ النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں۔

۱: اقرب الی المؤمنین من انفسہم

۲: احب الی المؤمنین من انفسہم

۳: اولیٰ بالتصرف فی المؤمنین من انفسہم

ان تینوں تفسیروں کو خود سے دیکھئے تو دو اخیر کی تفسیریں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں۔ اس لئے کہ قرب کے لئے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں۔ ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے، بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے، اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں۔ پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو سبب میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں۔ ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مغل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت و التسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اول دلیل ہے اس لئے اثبات دعویٰ مذکورہ کیلئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے۔ جب تفسیرین اخیرین مذکورین مغل مطلوب نہیں بلکہ بالادلی مثبت مطلوب ہیں۔

چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے۔ اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الیٰ الٰہی ثابت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور بعینہ تفسیرین قیاساً ساتھ معہا کی صورت ہے۔

اب اس معبود مفیض الخیر و البجود معلم العلوم معلی الوجود کا شکر بکمال نیاز و جز جاں گزارنا بجلائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اہل پر رہے اور ہر طرف سے ایک ٹرہ تازہ لائے اور منظر مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے۔

بالجملہ آیت النبی اولیٰ بال مؤمنین من الفسھو، جس تفسیر سے لیجئے مثل آفتاب نیمروز اہل نظر کے لئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجود ارواح مؤمنین ہیں۔ اور ابین روح بنوی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور تباہ ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شیئی ثانی کے لئے دروازہ انصاف روحانیت روح ہوی م واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے۔

مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کون سا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہل افہام متوسطہ باذات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں۔ چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے۔

ہاں اس بات کا جملہ دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس ہوئی۔ سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی، ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھیے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بناء اسی منشائیت اور علیت اور واسطت عرضی پر ہے۔ اسی حقیقت تولیدیہ ہے کہ ایک شیئی دوسری شیئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو۔ سو ابین نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا اور حقیقت تولیدیہ ہے کہ کوئی شیئی کسی شیئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت حقیقی اعمی منبع حدوث اور مصدر وجود ہوا در ظاہر ہے کہ شیئی حادث و صادر کے عطاء اور داد و ہمیش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی کو ہم نے بواسطت عرضی تعبیر کیا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کے لئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہاں فقط اضافت واحدہ ہے اور اضافت

واحدہ کے لئے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصورات اور تحقق تولد کے لئے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کے لئے ضرور ہے اعمی والدہ و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں۔

ہاں دسائط عرضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک دسائط، دوسرے عرضی، پھر ان میں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو۔ اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دے کر دو اضافتوں کو پورا کر لیں لاجرم چار حاشیتے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الافاضلین اور متغائر باعتبارین اعمی مضاف اور نیز مضاف الیہ مٹھا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں، اس لئے چار ناچار مادہ روح مقدس نبوی صلعم اور ارواح مؤمنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جس کو معروض بھی کہیں اور ذوا وسط بھی اس کا نام رکھئے بالجملہ اضافت دسائط کے لئے تو دو حاشیتے روح مقدس نبوی صلعم اور ذوا وسط میں اور اضافت عرضی کے لئے دو حاشیتے ارواح مؤمنین جو عوارض ہیں اور ذوا وسط جو معروض ہے۔

یہی یہ بات کہ معروض اور ذوا وسط کیا ہے اس کی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گذر چکی ہے کیونکہ حکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بحسبہا یا بنوعہما یا بشخصہا کیا کرے، اور ہم نے بایں ہمہ دوتین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا ہاں تثنیص و تعیین معروض نہیں ہوئی سوا اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بے ہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولد ہیں۔

اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلعم و بین ارواح المؤمنین کافی ہے۔ ان کے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں چہ جائیکہ تعیین و تثنیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات لفرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہم نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو والد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب کنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔

اور ناظرین اور اگوشتمہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعسنی علیہ السلام  
جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرضی سے  
کام نہیں چلتا۔ تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے۔ اس لئے اول  
دہی عرض ہے۔

ایمان دکھنے کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے  
تمہید کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیکے  
احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالمعلوم کی  
ضرورت ہے۔ بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمینہ ہی ہے اس صورت میں  
کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسط بین القوتہ العلمیہ والقوتہ العلمیہ الارادہ ہے اور حاصل ضرب  
علم و عمل کیفیت علمینہ و قوت علمینہ ہوئی، مگر چونکہ مقصود بالذات انقباض قوت علمینہ ہے۔ تو یہ  
بیمیت انصاف قوت علمینہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا۔ ورنہ اس صورت میں ایمان فقط  
علم سے مستحق ہو جایا کرتا، اور یہود و مردود باوجود اس علم کے کہ آیتہ یعرفونہ کما  
یعرفونہ ابناء ہم بھی اس پر شاہد ہے مورد عقاب نہ ہوتے اس لئے کہ بیمیت مذکورہ  
فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بیمیت انصاف  
مفعولی ہر صفت کو فاعل و مفعول دونوں کی ضرورت ہے۔

رہی اس بات کی دلیل کہ انقباض قوت علمینہ مقصود ہے اول تو یہی آیت یعرفونہ  
کما یعرفونہ ابناء ہم ہے۔ بایں ہم لفظ انقیاد و اذعان و حضور و مشروع وغیرہ بھی  
جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ  
مقتضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیار یہ  
ہیں اور اختیار و ارادہ قوت علمی کا کام ہے، قوت علمی اس لوث سے منزہ ہے اس پر آیت  
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ اور نیز آیت وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ  
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، مثل آفتاب نیروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور  
مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیارات و عملیات سے مگر بشہادت آیت  
قَالَتِ الْأَعْرَابُ لَمَّا قُلْنَا لَمْ يُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْمُنَا وَكَمَا يَدْخُلُ الْأَيْمَانُ  
فِي قُلُوبِكُمْ اور نیز با دلالت حدیث انما الاعمال بالنیات۔ یہ بات روشن ہے کہ

اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اس کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے۔ سو جیسے نیت خاصہ عمل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت مجملہ اعمال کہیے۔

بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت سمجھتے ہیں اعمیٰ نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوة اعمال معینہ جس کو ایمانی کہتے وہی نسبت ہے جو ادغام و خاص اعمیٰ کلی اور اس کے حصہ میں ہوتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے۔ اس لئے جو ایک کی حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی

بالجملہ یاس نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت عملیہ ارادہ ہی سے متصور ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہتے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت عملیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبداء حدوث اعمیٰ لازم ذات واسطہ فی العروض اور مروض کو دخل ہوتا ہے۔ مگر یاس نظر کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے۔ صفت متوسطہ اسی کی صفت ہو جاتی ہے۔ اور اس اعتبار سے دوسرے پر اس کا عمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں اتصاف مفعولی اعمیٰ اتصاف قوت عملیہ و قوت ارادہ بالکیفیۃ المعلومتہ مقصود ہے لہذا جو ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہوگا، یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی۔

اور اگر تقلید ابناء روزگار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں۔ ایک عملیہ جس کا کام کشف و ادراک معلومات ہے۔ دوسرے عملیہ جس کا کام حرکات و سکناات ہے۔ خواہ حرکات اینی ہوں یا غیر اینی ہوں مثل کیفی و کمی کے خواہ جماعی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا، اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادہ بھی کہتے ہیں اور کیوں کہ یہ نیت ارادہ کہتے، ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کہ صورت عزم حاصل کرتی ہے کیونکہ بوسیدہ تحصیل عزم کہتے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں۔ باقی

علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں، اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب یہ بات متعق ہوجی تو کہئے،

بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیدہ اور قوت ارادیدہ میں دبارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لئے مفعول اعمی معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول مراد ہے اعمی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ مفعول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب سے باقی افعال ارادیدہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء ان کا وہی محبت و طلب ہے۔ اعمی بایں نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیدہ قدرت کار پر اذا افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے۔

عرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ یعنی مشہور اعمی عزم فعل اس کے آثار لازم میں سے ہے جن سے قدرت ہی متاثر اور منفصل ہوتی ہے۔ اس لئے محبت مقدمات میں اس کا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدمات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب مزہ نہیں مرتبہ عک موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متعق نہیں بالجمہ قوت علمیدہ اور قوت ارادیدہ جس کو قوت عملیدہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اور سوا اس کے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں۔ ہاں قوت ارادیدہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد المذكور شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطورہ جب راست ہو کہ مرادات محبوب بات میں منحصر ہو جائیں، سو اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے۔ اعمی ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہئے بالذات ہو یا بالعرض ہو۔

بالجمہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں۔ اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لئے جس کی کا ایمان ذاتی ہو گا علم وارادہ بھی اس کا ذاتی ہو گا، مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم وارادہ کے اور کیا ہے۔ بلکہ خود کہئے تو حیات و محبت وارادہ تینوں ایک

مصدق کے لئے مفہوم ہیں۔ ہاں جیسے مفہوم مدلول و موضوع لہذا و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متقارن الا اعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الا اعتبار ہیں۔ نقطہ پر حیثیت اتصاف فاعلی حیات ہیں اور پر حیثیت اتصافت فیما بین محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھئے تو خیر یہ اور بات ہے۔ مگر ارادہ بمعنی محبت پر حیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ بادی النظر میں کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قار اللذات اور غیر قار اللذات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں پر قار اللذات اعمی حرکات ارادیہ داخل قدرت محب و مرید ہیں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اعمی قدرت پر ہوا خواہی ارادہ یا بجمت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو، مطلب ایک ہے۔ کارپرداز اور مطیع الخدمت اور منفل ہو جاتی ہے اور غیر قار اللذات باین وجہ کہ داخل قدرت محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آسکتی۔

بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ آثار و اوصاف مثلاً فرق متقارب ہیں کار حیات و احیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم و قدرت متصور ہے۔ سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے۔ ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور لذت و ہرب من المضر ہوتا ہے، اور ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے۔ سو یہ نسبتیں ہر چند بوجہ تقارن متسببین متقارن معلوم ہوتی ہیں مگر باین نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشأ محبت ہے وہی منشأ طلب ہے۔ ورنہ محبت کی کوہا طالب کوئی اور ہوگا، اس لئے ارادہ میں محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعمی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے محبت مقدورات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدورات محب میں تحقق محبوب تک نسبت پہنچ جاتی ہے۔ اس صورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے۔ مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالخیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قار اللذات ہوں گے چنانچہ ظاہر ہے، اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاً کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور مدہمی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں

ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے۔

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کسی کو گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ و علم بے حیات منظور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لئے بالفرض علم اور علم و ارادہ کے لئے بالفرض حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لئے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی۔ مگر بوجہ مذکورہ معصن دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں، حیاتیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور آئے اس لئے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علیہ اور قوت عملیہ ارادہ ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں رکن حیات کے ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں، اس لئے بشہادت آیہ کریمہ اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ حیات مؤمنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی، جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گزشتہ نفس مقدس سرور انفس صلعم ہوگا اور بایں لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات داخل ہو جائے اور حیات مؤمنین عرضی ہے داخل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اقصاف لگ جاتی ہے۔ وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُمت اُمم ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لئے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں۔ افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہوں گے۔

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاہوم ارواح مؤمنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور نبیوں کی امت کے مؤمنین کی ارواح سے افضل ہوں گی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مؤمنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے یعنی ارواح مؤمنین امت گزشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام



ہیں۔ سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اوروں کی امت سے افضل ہے۔

چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کہ

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ

اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیتہ الْكَلْبِيِّ اُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ میں اَلنَّبِيِّ میں بھی اور اَلْمُؤْمِنِينَ میں بھی الف لام استعزاق کے لئے ہو یا اول میں بلصیت کے لئے اور دوسرے میں استعزاق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولى بالمؤمنین ہوتا ہے۔ یا ماہیت نبوت کا مقصد یہ ہے کہ اولی بالمؤمنین ہو اس وقت المؤمنین سے فقط اسی امت کے مؤمنین مراد نہ ہوں گے۔ بلکہ اگلے پچھلے سب مؤمنوں کو عام ہوگا!

اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہیں اس لئے کہ مقصود بالذات اولیت نبوی صلعم بہ نسبت ارواح امت محمدیؐ ہے۔ سو جیسے یہ بات آیت النبئی الہ کے تفسیر شفیعیہ ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شیء ذائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ہذا النبئی اولى بهؤلاء المؤمنین من انفسهم! لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولیت بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی، بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ در صورت استعزاق ارواح کی اولیت بدلائل مطابقتی ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور در صورت عہد منصوص تو نہ ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بغلاء و نضواء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف علت محمول سمجھتے ہیں۔

مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعیت کو ہزیمت شکر میں دخل ہوگا۔ اس لئے اس قسم کا تفسیر اگرچہ بادی النظر میں شفیعیہ ہوتا ہے۔ پر بوجہ مذکورہ کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

الغرض ذوق سلیم ہر تئوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولیت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسی وجہ سے تفسیر انبیاء علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق لغات مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متفادات میں یعنی جیسے آفتاب اللہ

قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار معنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جس قدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت میں تفاوت ہوگا۔ اس لئے کہ ارواح امت اسی امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے خلیفۃ امتہ فرمایا، اور کیوں نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین والآخرین علیہ وسلم وعلیٰ الہ افضل صلوات المصلین واکمل تسلیات المسلمین پھر یہ امت کیوں کر افضل الامم نہ ہوگی، اور یہیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی۔ اعمنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام، اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے امتی امتی کیوں ہوئے، معاملہ برعکس کیوں نہ ہوا۔ امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام ان کے امتی ہوتے!۔

لیکن اب اچھی طرح کاشفس فی لصف النہار روشن ہو گیا کہ یوں ہی ہونا چاہیئے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا، مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتداء اثر اور عارض اور معلول نہیں ہاں اثر اور عارض اور معلول قابل اقتداء مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسی نہیں اور اس کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا جبکہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل میں افعال اختیار یہ دخل ہیں اور جو چیزیں بوسیدہ افعال اختیار یہ حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینار مثلاً ان کو کسی اور اختیاری بوجہ بد اخلت افعال اختیار یہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختارہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیار یہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکورہ بھی خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے استماع والابصار جو از قسم افعال ہیں اختیار یہ ہیں، اگر خود صبح و بصر اختیار یہ نہیں عطاء خدا ہے و اہب العطا یا ہیں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد صبح و بصر حاصل کر لیا کرتے، اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و مؤثریت و اثریت اور وسامت عرضی اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لازم مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب وخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا۔

بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الہی شخص معین ہوتی

ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔

الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گذشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواعع وصول اثر ہوتا ہے، اور منشاء انتزاع ادعلت اور اثر اور واسطی العرض معطی وجود ہوتا ہے۔

بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقا میں کیا وجود باری کی ضرورت اداس کی طرف احتیاج ہے۔ ایسے ہی انتزاعی وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقا میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث با تقدیم کسی قدر معلوم ہوگئی، اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے۔ پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ اکبر کا اثر مٹھرا۔ چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں صرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا۔

بالجملہ جس قدر والد جسمانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہے اس سے زیادہ والد روحانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہے اسی لئے **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ** کے ساتھ **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا** فرمایا **تَوَاطِعُوا اللَّهَ** کے ساتھ **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفادیت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے احسان میں فعل مسن یا عطاء مسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے **لَمْ يَكُنْ لَكُمْ شُرَكَاءُ** مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت مقصود نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر منقطع ہو جناب باری کو مطلقاً نہیں اور عبادت میں اطاعت کا نام ہے عبادت کا حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے۔ اور والدین کے حق میں اطاعت آئے مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کی اجیر سے ایسے کام پر مفدا اجارہ کرے جو کسی آلہ پر مقصود ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک

ہیں۔ موصوف اور صفات مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور یعنی فاعل تنویر اور مصدر شمع بنا دیا، اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شمع کو صادر آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مؤمنین اور ارواح کو صادر بنادیا نہ انبیاء نے بزد بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مؤمنین بوجہ تکامل اس سے محروم رہ گئے۔ مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں یعنی استعداد نبوت تو اسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں دینا ہر عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر خوب خشک سوختہ اور ہر ہم کثیف منور ہوا کرتا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت انصاف تو اہل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ مثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدۂ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا۔

بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داو خداوندی میں کسب کو اس میں دخل نہیں، اور ہمیں سے الہوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلواتہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین امت محمدی صلعم ثابت ہوگئی اس لئے کہ حقیقت الہوت وساطت ایجاد ہے یعنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سردارانام علیہم الصلوٰۃ والسلام و علی آلہ اکرام واسطہ وجود ارواح اہم میں کیونکہ انبیاء خصوصاً سردارانام حضرت سید المرعوات صلعم حسب تحریر گزشتہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مؤمنین امت ان کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود دل میں اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے۔

اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے دماغ میں باپ حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقا اولاد کے لئے بقا والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقا انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقا انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطی الروض اور علت کو حدوث و بقا عارض و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب معنومات اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصدرات پر صادق آتے ہیں۔ فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں چنانچہ اہل فہم پر دشمن

میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آله کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا۔ بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آله سے کچھ کام نہ ہوگا، فقط اپنے کام سے کام ہوگا آله مذکور اگر ایمرِ حُر ہے اور وہ آله اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولیٰ رہے گا۔ مستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا۔

بالجملہ والدین مستحقِ راحت ہیں اور اطاعت میں جو آله راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لئے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چندان تا کہ نہیں فقط بایں لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور منجملہ راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لئے والدین اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ منخواہ ضرورت نہیں اور آیت **وَاطِيعُوا الرَّسُولَ فِي خَوْفِ غَلَامٍ** میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سر فرزند فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا، ایمان کے لئے **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ** کو رکن بنایا۔

رہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں۔ مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنون ہے اور اطاعت اولی الامر اطاعت عنوان ہے۔

اعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے۔ شرح اس اجمال کی

یہ ہے۔

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے، رسول سے مرسل مراد

شرح

ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر ناعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے

رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور مہبہ بھیج دے

تو لاریب باعتبار لغت اس کو مرسل کہیں گے۔ مگر یہ ارسال بفرض طلب اطاعت غلام نہیں، بلکہ

بفرض استخدام غلام ہے جس میں اسلئے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے۔

الغرض مفہوم رسول من مفعول اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب اطیعوا

ہو گئے۔ ہاں مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب اطیعوا ہو سکتا ہے اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا، ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا۔ اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اُنہی کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے، اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت تصفیہ حکمیہ کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہو کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے۔ چنانچہ حکم بہ معنی امر دینی اس پر متفرع ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کے لئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی۔

بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نبیوں میں فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے مقصود نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا۔ ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا۔ تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ اطیعوا فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے۔ اور اطاعت اولی الامر بالاتباع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعت حاصل ہے۔ باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں،

اول: تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے۔ پر باریں ہمہ بالذات نہیں کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لئے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی۔ یعنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں۔

دوم : وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلعم میں ادا و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالا دست ، ایک حاکم ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدم میں متفق ہو اس صورت میں طالبِ دو اور مطلوب ایک ہوگا۔ کبھی کا خود طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار خود طالب ہے وہاں اَطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ فرمایا ، جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں اَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ فرمایا۔

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا

اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقا، نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے۔ بلکہ یہی جملہ بدنی تقریر مذکورہ حیات نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ہمارے ذاتی حیات منشاء انتزاع پر تھی۔ سو بفضل تعالیٰ منشاء انتزاع نبوی صلعم اور عدم منشاء انتزاع اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت اَطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاولی الامر منکوں سے بے استغانت آیت اَلَّتَّيْ اُولٰٓئِیْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ ثابت ہوگی ! والحمد لله علی ذلک۔

اور کیوں نہ ہو کلامہا کے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہو کرتے ہیں مثل کلامہا کے دروغ ، موافق مثل مشہور۔ دروغ گورا حافظ نہ باشد ، ایک دوسرے کے مکتذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشاء انتزاع ہے۔ سو اس تشابہ کے باعث جیسے اَطِيعُوا اللَّهَ فرمایا تھا ویسے ہی اَطِيعُوا الرَّسُولَ فرمایا۔ جیسے حرم محترم بوجہ اختصاف خداوندی احسنی یائیں وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی محترم ہوا۔ جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث لَیْسَ لَکَ مَلَکٍ حَمَیْ اِلَّا اَنْتَ حَمَیْ اللّٰهُ مَحَادِ مَلَهُ ، او کما قال دلاست کرتی ہے اور وہاں پر حرام ہوتیں ، ایسے ہی ازدواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاف نبوی صلعم اور وہاں پر حرام ہوتیں۔ اختصاف میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی بے ہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ استواء خداوندی عرش اعظم صدمہ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا۔ چنانچہ استفتاء اَلَا مَنَّ شَاءَ اللّٰہِ میں اس کو داخل رکھا ہے۔ ایسے ہی جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلعم صدمہ قیامت صغریٰ یعنی موت سے مصون و محفوظ ہے یعنی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ

سے چند روز میں پھول پھٹ گئی سڑک خاک میں مل جاتے ہیں۔ اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہ مستعد فساد ہونے نہ فاساد ہونے بلکہ زیر پرودہ خاک شہادت احادیث صحیحہ مسلم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ منشائیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مؤمنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام وادھان موصوف بالذات کے احکام وادھان ہوا کرتے ہیں۔ اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک مؤمنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی، ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونے کے کیا معنی۔ یہ بات جب ہی تصور ہے کہ ملک مؤمنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لئے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا۔ کیونکہ جہاں تضاد میں خارج متفاوۃ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہوں گے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے۔ علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشنوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نار جنم وجم دوزخ موجود مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جنم وجم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کمی بیشی کا انفرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہوگا اسی قدر کا عدم لازم آئے گا اور برودت وجود موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لا جرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت آتش دنیا و آب گرم دنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا اگر ہی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اس کے بعد چون وچو اگر فی ادران احتمالوں کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطالت شعار و باطل پسند ہیں۔

بالجہد املاک مقدرہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالا تفاوت موجود ہے۔ ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ شہادت آیت کریمہ وَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ اور حدیث شریف اِنَّ



لِلّٰهِ مَا آخَذَ وَكَهٗ مَا آعْطٰی، اشیاء مملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیوں کرنے ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد اور ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف باللون اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف باللون میں شریک ہوتے ہیں۔ چنانچہ مکرر مذکورہ روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالخصوص اس بات کا ذکر بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مؤمنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مؤمنین جس قدر مملوک مؤمنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہوں گے۔!

بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مؤمنین نہیں جو ملک مؤمنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدير اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مؤمنین اس کے قائم مقام ہو جائے۔

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید قریہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا ذائل ہو جائے۔ مثل بہہ بیع و شراء و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا۔ مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے۔ سو در صورت بقا ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری، عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ بہہ ہے نہ وصیت ہے۔ رہی ملک اضطراری اس کیلئے زوال ملک چاہیے سو وہ جوں کی توں موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت و دلائل مذکورہ باطل ہو۔ حدوث ملک در فقہ میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو وجہ قربت وارثوں کو ترجیح ہو۔ مدد تسادی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک اقرار نبوی صلعم جو منجملہ مؤمنین میں لازم آئے۔

بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا نزق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشائیت ہے۔ اٹنی جیسے خداوند کریم بشہادت یَحْنُ اقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْاَوْسِ یَدِ مَنْشَا انتزاع ممکنات ہیں۔ اس لئے کہ آیت گو وجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادتِ اَنْبِیِّ اَوْلیِّ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ اِلٰی مَنْشَأِ  
 اَنْتِزَاعِ اَزْوَاجِ مُؤْمِنِیْنَ ہِیْنَ اِسْ لَئِے عَقُوْقِ نَبِیِّ ، عَقُوْقِ وَالِدِیْنَ جِسْمَانِیِّیْنَ سَے بَدْر اَرْجِ زِیَادَہٗ ہُوْنِیْ  
 اِسْ سَے مَعْلُوْمِ ہُوْتَا ہَے کَہ حَرْمَتِ اَزْوَاجِ مَطْہَرَاتِ حَرْمَتِ مَلْکُوْتِہٖ وَالِدِ جِسْمَانِیِّیْنَ سَے اَضْعَافِ  
 مَضَاعِفِ ہُوْنِیْ ۔ چنانچہ آیت وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ تَنْکِحُوْا  
 اَزْوَاجَہٗ مِنْۢ بَعْدِہٖۤ اَبَدًا اِنَّ ذٰلِکُمْ کَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِیْمًا کُوْرًاۙ وَلَا  
 تَنْکِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاؤُکُمْ مِّنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَةً  
 وَ مَقْتًا سَے مَقَابِدِہٖ کَرْنِیْ ہَے اِسْ بَاتِ کُوْرِ تَصْدِیْقِ خُدَا کَے کَلَامِ یِیْنَ سَے ہِیْ نَکَلْتِیْ ہَے مَا کَانَ  
 لَکُمْ سَے صَافِ عَدَمِ اسْتِحْقَاقِ اُوْرِ اِتْمَاقِ مَوْجِبِ حَلْتِ اُوْرِ عَدَمِ مَنَابِتِ عِیَالِ ہَے مِیْنَ سَے  
 ظُہُوْرِ قِیَمِ اُوْرِ قِیَمِ ذَاتِیْ اُوْرِ قِیَمِ طَمَعِ کِیْ طَرَفِ اِشَارَہٗ ہَے اُوْرِ لَا تَنْکِحُوْا سَے نَقَطِ مَنَابِتِ نَکَلْتِیْ ہَے  
 جِیْ مِیْنَ بَا عْتَبَارِ قِیَمِ کَے دُوْنُوْنِ اِحْتِمَالِ ہِیْنَ اُوْرِ بَا عْتَبَارِ کِیْفِیَّتِ خَفَا ظَاہِرِ ہَے نَظِہُوْرِ ہَے اِسْ لَئِے  
 اِسْ تَدْرِ قِیَمِ طَمَعِ ہِیْ نَہُوْرِ گَا ۔

باقی رہا فا حشۃ اور مقت اور سبیل سبھی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبار دونوں  
 میں مشترک ہے ۔ اور عظمت بجز کبار کے اور گناہوں میں مفسور نہیں پھر عظیمہ کے ساتھ عند اللہ  
 فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبار اگر کبار میں تو باعتبار عباد  
 کبار میں ، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم  
 سمجھتا ہے ۔ با این ہمہ دربارہ ممانعت نکاح منکوحات والدہ جسمانی اتہ کہنا اور یہاں  
 اِنَّ ذٰلِکُمْ فَرْمَانًا اُوْرِ ہِیْ بَاتِ کُوْرِ بَظْہَا کَے دِیْتَا ہَے ضَمِیْرِ یِیْنَ بُوْجِہٖ غَلِیْبِیَّتِ اِیْکِ لَازِیْمِ کِی  
 تَوْنِیْنَ نَکَلْتِیْ ہَے اُوْرِ اِسْمِ اِشَارَہٗ یِیْنَ بُوْجِہٖ حَضُوْرِ مَزِیْدِ اِخْتِصَالِ پُکِنْتَا ہَے جِیْ سَے خُوْرَاہِیْ خُوْرَاہِیْ عَظْمَہٗ  
 ہُوْیْدَا ہَے ۔ پھر اِسْمِ اِشَارَہٗ ہِیْ کُوْنِ ذٰلِکُمْ جِیْ مِیْنَ بُوْجِہٖ لَوْقِ کَافِ خَطَابِ اُوْرِ ہِیْ خَطَابِ  
 جَمْعِ تَبْنِیْہٖ اُوْرِ ہِیْ تَبْنِیْہٖ عَامِ نَمَائِیَالِ ہِیْنَ ۔ علاوہ بریں مَانِکِحِ اٰبَاؤُکُمْ کَا اَزْوَاجِہٖ کَے سَا تَہٗ  
 مَقَابِدِہٖ کِیَا تُوْا دِیْ جِیْ اِیْکِ فَرْقِ جَلِیْلِ نَظَرِ اَیَادِہٖ یِیْ ہَے کَہ نَکِحِ فَعْلِ ہَے جَوْعِدِثِ وَ جَوْعِدِثِ پَرِ دِلَالَتِ  
 کَرْتَا ہَے جِیْ سَے اِحْتِمَالِ زُوْا لِ صِفْتِ مَلْکُوْمِیَّتِ ہُوْیْدَا ہَے اَزْوَاجِہٖ جَمْعِ نَدْبِہٖ ہَے بُوْصِفْتِ  
 مِشْبَہٗ ہَے دَوَامِ وَ ثَبُوْتِ پَرِ دِلَالَتِ کَرْتَا ہَے اِسْ پَرِ نَسْبِ نَکِحِ نَسْبِ فَعْلِ اِلِی الْفَاعِلِ اَلْمُتَمَارِہٖ  
 جِیْ سَے حُدُوْثِ اُوْرِ ہِیْ ظَاہِرِ ہُوْیْدَا ہِیْ اُوْرِ اَضَافَتِ اَزْوَاجِ اِلِی الْفَاعِلِ نِہِیْ جُوْظُہُوْرِ حُدُوْثِ سَمْجَاہِیْ  
 اِنْ سَبْ کَے لَہِ لَفْظِ مِنْۢ بَعْدِہٖ اَبَدًا کَا حَرْمَتِ اَزْوَاجِ مَطْہَرَاتِ یِیْنَ بَظْہَا اُوْرِ حَرْمَتِ مَلْکُوْمَاتِ اِلَابِیْنَ نَقَطِ



کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیتِ اَلنَّبِيِّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ اور آیتِ اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُوْلَ اور آیتِ وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُوْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِلْحٰجِی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے صورت اس کی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ من بعد اَبَدًا سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلعم سے لے کر ابد تک حلت ابا حمت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلوص محل صالح عن نکاح غیر ہے اور خلوص مذکور کا انتفاع بے بقا، نکاح منصور نہیں جو باقتضای نفس بقا، حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لَا تَشْكِحُوْا مَا نَكَّحَ اَبَاؤُكُمْ اِلْحٰجِی میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاع مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی نہی فرمائی ہے۔ یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں۔ غرض انتفاع واسطی العرض اور انتفاع محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جو از نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا۔ اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احوال کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں۔

بالجملہ ہم سے جاہلوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں، باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق

دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے۔ خیر سبب برسر مطلب آتا ہوں۔  
 البوت روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلات آیتِ اَلنَّبِيِّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ اِلْحٰجِی موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سوا اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہیں اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقط تمہیں رابطہ و قرابت نیما بین حضرت سرور عالم صلعم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ روشن ہو گیا کہ بحر تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی استظا ادا اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کیلئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الافقیاء بھی بحر۔ احوال منصور نہیں۔ بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالیہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں، حیات کی کیا حاجت ہے مگر احوال میں دیکھا تو بحر شیطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا، ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ لَا یَعْبُدُوْنَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ وِیَفْعَلُوْا

مَا يُؤْمَرُونَ فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وَكَانَ الشَّيْطَانُ مُرِيدًا كَفُورًا ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے۔ ادھر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے۔ تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو بجز ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے۔

الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں لاجرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی بہ نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا۔ ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر کافروں کا مثل مومنین انتزاعی ہونا ضرور ہے۔ اس صورت میں لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال موعود ہو جس کے آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجال جہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مروحہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!

الغرض جوڑ توڑ لگانے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروف ہوا، آئندہ خدا جانے کیا حقیقتہ الحال ہے کیونکہ کلام اللہ وحدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھیں نہیں آئی، رہی یہ بات کہ خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقفی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے کہ مخالف آیت لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلًا وُسْعَهَا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو، اندھے کو دیکھنے کے لئے اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع کے خواہنگار ہو جئے اور اس جگہ سے معنی لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلًا وُسْعَهَا کے بھی سمجھ آگئے ہوں گے یعنی ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہیئے سو حقیقی قوتیں طاقت

ماہیت اور دعوت حقیقت مکلف میں ہوں گی اسی قدر فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے۔ جب ملکہ ایمانی ہو تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا طفیل ہوگا اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے

اور کفار کے دجال کے سر چپکانے کی کیا ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ لاریب مادہ ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث *كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الْخَبِيْثَةِ* بھی اس کی مؤید ہے، اور اس قدر کہ انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوت عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تو دل میں ہے اور کفر اس کو محیط ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لئے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جن کو طبع و خلت و غشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ماختم علیہ ایمان ہوگا۔ کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساتر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی ساتر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً پٹے کے سفید رنگ کو ساتر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساتر نہیں ہوتا وجہ اس کی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی ساتر جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوار علیہ کے لئے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلیہ ہوگی ہو ورنہ مزمل ضد سابق ہوگی ساتر نہ ہوگی، سو باہم نظر کہ مشہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں اور الپر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ریر پر ردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیت *اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْاَكْفٰرَ* بھی اسی جانب مشیر ہے اگر ثنوق شرح ہو تو سنئے:

بشرط ذوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں۔ گرنہ تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھکاتے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دھکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھکایا اس لئے کہ بے نیازی کا حدیث عاشق جانا ہادی کو ہوتا ہے۔ اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بے درد بے غرض سے میں کو حضرت سے محبت ہو نہ لافٹ بے طرفانہ ا بے نیادانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کا ہے کی امید ہے کہ یوں

کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے مزد ہے کہ وقت انہار بے نیازی بایں پیرا یہ کہ  
 اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل  
 پر ہو ورنہ حکمت و منانت خداوندی کو نفوذ باللہ بنا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان  
 ہے۔ چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب شاہد کافی ہیں۔ اور آیت فِطْرَةَ اللّٰهِ اَتَتْكُمْ فَطَرَ النَّاسِ  
 عَلَيْهَا اور حدیث کُلُّ مَوْلُوْدٍ يُّوَدُّ عَلٰى الْفِطْرَةِ اور سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں اس  
 مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقصدانے جبلت بنی آدم  
 ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہاں تک بنائے گا۔ اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف  
 صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لازم وجود اور اوصاف مفارقة  
 حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجہ ہوا کرتے ہیں جن کا ذوال درجہ ایمان میں ہم سنگ بجا ہوتا  
 ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب شیر  
 ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے۔ سو یہ بات جب ہی تصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لازم  
 اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں۔

بالجملہ ایمان لازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر خشاہد کفر نور ایمان کو ایسی طرح سائر ہو  
 گیا ہے جیسے آفتاب کو جاب آگ کو رکھ دبانے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لِنَبْلُوْا اٰخِبَارَكُمْ  
 اور آیت لِنَبْلُوْكُمْ اَيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و  
 کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے بُرے عمل دریافت کرتے  
 ہیں سوان کی کل دو اصلیں ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں۔ عرض  
 ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے بُرے عمل، اور امتحان کے بعد جو  
 چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شے مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو  
 جاتی۔ طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان  
 کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی، علیٰ ہذا القیاس سوائے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے  
 سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے  
 کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہ مانے ماضی و مستقبل جو  
 مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر و یکھرون مثلاً اور نیز  
 توار و تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ مشہور ہوا ہے اور نیز جملہ ضلوا واضلوا اور جملہ فابواہ

یہودانہ اوینصترانہ اویمجسانہ اوکماقال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گویا ہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و قوی جیسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جیسے بالفعل کہتے ہیں باہم متضاد نہیں گویا اول دوسرے کیلئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا محضی تضاد ہے نہ منافی، پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم لاحق ہے۔ سو یہ تو ہم ہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا مجدد ہو اگر فرق حدوث و قدم و مفاہمت و ملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یا لازم وجود ہو گا اور ثانی حادث اور مجدد ہو گا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکہ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون ہو گا جیسے نور آتش کے ساتھ دو درجہ جراثیم مثلاً جیسے دو درجہ جراثیم بے آتش اور قبل آتش منصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں۔ چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کفر اگر ہو گا تو لاجرم پہلے ایمان ہو گا جس کا حاصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے۔ علاوہ بریں دیس عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دو درجہ جراثیم وغیرہ کے ساتھ شعلہ جراثیم وغیرہ نسبت رکھتا ہے اس لئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشیء بعد القدرۃ علی الشیء متصور ہے ورنہ امتناع نہیں مجز ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشیء میں شئی کنایہ عن المقدور ہے اور مقدرات اولاً و بالآیات سوا افعال کے اور کچھ نہیں۔ باقی مغایل وہ ہوا سوا افعال مقدور کہلاتے ہیں، بذات خود مقدر نہیں ہاں بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر ملاحظہ قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی۔ اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالملکہ انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں۔ اب یہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اس کے لئے وجود ملکہ انقیاد اول چاہئے۔ پر یہ تو فرمایا ہے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکورہ کیا چیز ہے سو گواہی ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہ ہو کہ ایک فعل وجودی اختیار ہی ہے جو بعض عدم بعض افعال اختیار یہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیار یہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی کوئی محبت ہی مریخ ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شئی واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر ایمان باعتبار اہل



حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے۔ کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہونہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا۔ سو فاعل  
 اہمی محبت کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزم اور  
 مکمل فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے۔ تضاد  
 لازم آئے جس کو ہر ادنیٰ و اعلیٰ باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہے  
 بالجملہ ما بین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار  
 ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات  
 محبت تحقیق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات  
 میں سے ہے اہمی منشاء محبت فقط حیات ہے اس لئے فاعل محبت اہمی موصوف بالذات محبت  
 کے لئے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرورة  
 فاروق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار  
 ذات حیات جو اہل محبت ہے تضاد محبوبین پیدا ہو، مخصوص اور مرجع سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا  
 لیکن وہ امر رائد اگر امر وجودی عرضی اور انفعالی ہو یا مابین محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں  
 سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گذشتہ  
 روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبداء فعل و المفعول بہ ہوا کرتا ہے۔ بلکہ کسی قدر انکار ضرورت  
 مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے، و العاقل تکلیفہ الاشارة اور سوان دونوں کے فاعل کی ضرورت با واسطہ  
 مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں چنانچہ یاد آوران تحقیق فاعل و مبداء فعل کو اس امر  
 کی تسلیم میں کچھ وقت نہیں ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی  
 تو پھر گزارش یہ ہے:

کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق  
 کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف  
 ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اہمی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو اہل المضافین  
 ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو  
 لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے خالی ہے اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ  
 اضافت چار کن کی خواستگار ہے۔

باقی آلات اور شرائط اور منع مانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے

زیادتی علی التلاۃ لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلا ت مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے۔ معطی وجود نقطہ واسطی العروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے چنانچہ بحث وسائل میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اس کی نتیجہ بھی کاظم ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کیسے عرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر لگ چکی ہے۔

اس صورت میں بنا چاری بی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدمی ہے۔ سو یہ امور عدمیہ بحر حدود اور کوت ہے یعنی وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل بسطورہ ہوں گی جو فاصلہ بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی السیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں۔ سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں بحر اس کے متصور نہیں کہ دونوں ہی سیکلیں باہم مختلف بالنوع ہوں۔ سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اس لئے کہ جب اختلاف نوعیت ان پر موقوف ہو تو بذات خود بے اثران امر ثالث مختلف بالنوع

ہوں گے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئے گا۔ اور یہ بات بایں نظر موجب ہے کہ محبت کے لئے انطباق بین ہیکیل المبوب ڈیکیل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے۔ سو باعتبار نفس محبت و محب اعمی مصداق حیات تراختلاف انطباق بحمدیکہ اختلاف نوعی ہو جاوے مقصد نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشار الیہ متصور ہے اس لئے بالفرد اختلاف و تضاد محبوبا ت ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کی طرف راجع ہو گا اور حدود فاصلہ مذکورہ بنا اختلاف مذکور ہوں گی۔ مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جب ہی ہوں گی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات مردون ہیکیل ایمانی ہو وہ حصہ مردون ہیکیل کفر ہو گا۔ سو کفارنگوں ساریں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مع جمع دو حصہ حیات متضاد ہوں گے اور اس وجہ سے ہر ایک کامعدن و منشاء و مولد جدا ہو گا۔ سو بایں وجہ کہ حصہ حیات مردون ہیکیل ایمانی مجملہ مومنین ہے کہ ایمان کے لئے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لئے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت سرمدہ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی ورنہ عموم البستی ادنی الخ

غلط ہو جائے گا۔

باقی رہا حصہ حیات موعودہ تک کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا۔ مگر قرآن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح و قبالی ہو اور اس میں بحر کفر اور کچھ نہ ہوشائے فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہ ہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بین عینینہ کا فراس کا مؤید بھی ہے اسی میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو سبھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اس کا اثر آگیا ہے۔ ہاں وجودِ ملکہ ایمانی حسب قرار داد سابق ضرور ہے اس لئے کہ ابی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکہ ایمانی متصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص رومن کے چراغ کو گول کر دیجئے اور اس میں سے اسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فیتلہ میں باقی ہے دھواں

ہی دھواں اٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اس کے اور کفار میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بویہ نہیں مگر ہاں اس قدر فعلیت انقیاد و درجہ تذل جو ذلت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہ ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا، بالحد نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہوتو نہ ایمان مصطلح شرع ہے اور نہ نجات من النار متصور ہے۔ ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں تقاضا کے فعلیت ناقصہ کے لئے تھے جیسے اَسَلَّمْتُ عَلٰی مَا اَسَلَفْتُ مِنْ خَيْرٍ سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!

غرض قرآن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو درجہ ابوالکفار ہے اور اس کو ملکہ کفر یعنی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مؤمنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے۔ مع ہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد بشارتیں انبسیار سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی اندازہ قبال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنی الانبیاء ہیں۔ چنانچہ آیت وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ لَّمْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْكُمْ مَّصِدِّي لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَكُلْتُمْ مِنْهُ لَخِ اس پر اول دلیل ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے بشر ہونے ایسے مجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا۔

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اھلداد رافع اھلداد ہوا کرتے ہیں۔ سو اس صورت میں ضد مقابلہ دجال آپ سے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اس کا جواب یہ ہے نہ

## جواب

کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اھلداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے ضد کے ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابلہ مرتبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہو سکتا اور حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عزوجل مراتب متفق میں ایسا یکتا ہے کہ ذکر کوئی اس کے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لا ضداً ولا دلاً لہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ ذکر کوئی ان کے لئے مماثل ہے نہ ذکر کوئی ان کا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لا ندلہ ہیں ایسے ہی مصداق لا ضد لہ ہیں۔ عرض جیسے جناب باری کے لئے دبارہ متفق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰؑ البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں۔

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰؑ علیہ السلام البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی کا فرق نہیں ہو سکتا دجال ہو یا کوئی اور بد مآں ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اوصاف بالادھاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے۔ ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکورہ پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکورہ کا ساتھ ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتھ مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ مفعول میں ہوتا ہے۔ ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف قائم وصف ذاتی کے لئے ضد مقابل ہوگا۔ جب یہ بات مستحق ہو چکی تو اب سنیئے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اس کے لئے آیت **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ الْبَنِي إِسْرَائِيلَ** الخ ہے۔ اس لئے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں۔ اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ

تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتداء و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سائل میں ہو اور اقصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سینے پر

نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح منجملہ کمالات عملی ہیں۔ چنانچہ مضمومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں، علاوہ بریں ماہہ الاقنیاز انبیاء علیہم السلام و امم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا، ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے اتنی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعمی تفادات اخلص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سیئات ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے۔ با این ہمہ آیت وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ جس میں ہر سال بشیر و انذار فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ درباب تعلیم و تعلم عمل مقتدائے دین کو دخل تام ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ علاوہ بریں تعلیم تو لی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو یہی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافرتوں میں تمام مخلوق کے لئے ہو صلی اللہ علیہ وسلم، اس لئے تعلیم علی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو۔

عرض ائثال خطاب فاتبعونی یا خطاب لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ یا ارشاد صَلُّوا كَمَا دَأَيْتُمُونِي اُصْلِي میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر متخفف تصدیح ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سیدالابرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں۔ جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات متفق ہوگئی کہ بعثت انبیاء وار سال رسل کلام علیہم السلام فقط بزم تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے:

کہ حدیث حدیثِ عَلِمْتُ عَلَّمَ الْاَوَّلِينَ وَالْاٰخِرِينَ اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت

کرتی ہے:

ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع علوم سابق و لاحق ہیں۔

دوم، یہ کہ پہلے اللہ کوئی بھی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا۔ دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے۔ اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اثنیٰ افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص ہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں۔ دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو متقنی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اوستے اور آخرین کے علوم خاصہ اوستے، ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افر فصحاء و بلغاء صلی اللہ علیہ وسلم سے متصور نہیں۔

پھر بعد اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ **الْيَوْمَ اكْتَلَمْتُ كُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ وَ بِنَا فَرَمَاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورۃ فتح میں جو یہ ارشاد ہے اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَاَخَّرَ وَ يُوَسِّطَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ الْيَوْمَ** تو یوں سمجھیں آتا ہے کہ علیم مرنی روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لئے کہ سورۃ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورۃ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام انواع علوم ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور شربہ لذیذہ اور ملبس فاخرہ اور ماکن علیہ مزیشہ اور مناظر حسنہ اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادب کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً نعمت کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم متصور نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع نغمات میسر ہی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے کان اور اچھی صوتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سبھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ زمانی ہیں ان کا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیں اس لئے چار و ناچار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم مراد لئے جائیں گے۔

اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسم علیم مرنی روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مرنی روح حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتم نعمت نہ ہوتا۔ بل اسم علیم جمیع اسماء علیہ کو

مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت انعمت اور یُسْتَمُّ نِعْمَتَهُ تربیت اسمِ عَلِیم بہ نسبت ذاتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت جلد ہائے مسطورہ علمِ تربیت اسمِ عَلِیم بہ نسبت ارواحِ دیگر انبیاءِ عَلِیمِ السَّلام بلکہ تربیت اسمِ خاص از اسماءِ عَلِیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسمِ مطلقِ عَلِیم ہی ان کا بھی مرئی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمامِ نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عذر تفاوتِ قابلیت ہے تو غیر موجب ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوتِ شدت و ضعف ہوتا جو باعثِ تفاوتِ مراتب یقین ہو جاتا باعثِ اتمام و نقصان نہ ہوتا۔ علاوہ بریں اَکَلْتُمْ لَکُمْ وَ دِیْنُکُمْ کے بعد اَللّٰهُمَّ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیٰ فرماتے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمالِ دین پر اتمامِ نعمت متفرع ہوا اور اکمالِ دین یہی ہے کہ جمیع احکامِ دین نازل فرمادیں خاص کر جب عمومِ خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرمادیں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوتِ شدت و ضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاءِ کرام متصور ہے مابین امتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاءِ سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاءِ سابقین علیہم السلام سے مدارجِ یقین میں فائق ہیں۔ سُبْحَانَکَ هٰذَا بَهْتَانٌ عَظِیْمٌ اور ان سب کے بعد حدیث وَ لَقَدْ کَرَّمْنَا مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ اور حدیث حَتَمَ بِنِ السَّبِیْتِ وَ حَتَمَ بِنِ الْاُرْسُلِ مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے۔ پر شرط یہ ہے کہ فہمِ عَلِیم اور ذہنِ مستقیم چاہیے۔

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم تلائیے تو یہ بات خود بخود چھپتی ہے کہ مرئی و استادِ نبویِ علم اسمِ عَلِیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مرئی و استادِ انبیاءِ گذشتہ اور اسماءِ علمی میں جو بہ نسبت اسمِ عَلِیم خاص ہیں۔ لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرکِ حقیقیِ مصداقِ علمِ مطلق ہوتا ہے علمِ سمیع و بصر سب اس کے طرفِ راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراکِ مطلقِ سمیع و بصر کی طرفِ راجع اور منسوب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اپنے حال سے نمایاں ہے کہ حواسِ ظاہرہ مدرک نہیں مدرکِ سمیع و بصر بھی وہی نفسِ عالمہ ہے جو مصداقِ علمِ مطلق ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علمِ مطلق سے مستفید ہوگا وہ علومِ خاصہ سے آگے گذر گیا ہوگا اور اس کا منہائے سیر لا ریب فوقِ علومِ خاصہ یعنی سمیع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علومِ خاصہ سے مستفید ہوں گے بے شک ان کا مقام اور منہائے سیر علومِ خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرور شخصِ اول ان کے حق میں واسطہ فی العروص ہوگا اس کی ایسی مثال ہے

## مثال

جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کشا ایسے کرے میں روشن کیجئے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ کے آئینے جوڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کرہ خاص اس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر ہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آنے کا ایسے ہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام مثل آئینہ خارج کرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑوں میں ہو کر آتا ہے۔

پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نحو خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علیہ کی راہ

سے آتا ہے پر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر مہم اہتمام صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ مجملہ منقولات میں اپنے مناصب مذکورہ میں بوسیدہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑوں من جملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کواڑوں آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سواتنی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علم سے مستفید ہیں، تشبیہ مقصود ہے علاوہ بریں مثال بجمیع الوجہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو کَبَسْ كَبْسًا شَيْئًا وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے پر پہلے یہ بات سن لیجئے اور

کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہئے، اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے ورنہ جیسے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ ان کے کمالات خدا داد ہیں خدا زاد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مغفول ہوتا ہے اور واسطی العود من اس کا فاعل ہوتا ہے سمع اس مطلق کے لئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل البصار و استماع کے لئے اجسام خاصہ یعنی اعضائے خاصہ ضروری ہیں ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ



اردواح انبیاء باقیہ علیہم السلام میں گرجیے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سیدانام صلعم ہوگا۔

الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہیں، پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا مجملہ کمالات علیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سے کہہ رہا ہوں کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیتہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد متقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کوئی بارگاہی ہے، اور صفات اسی کے لئے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہوں سائر ہوتا ہے جو رد جس میں اس سے کم ہوتا ہے۔

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد متقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ دجالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ ساقل میں ہے اور اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لئے ضد متقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و امتناع ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰؑ اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے حق میں فرماتے ہیں: اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا اور جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتیٰ حضرت عیسیٰؑ سے صادر ہوتے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے پھر بایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنا لیتا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ اذالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام تابع خاص میں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورہ جن میں بخطاب عبد اللہ یوں فرماتے ہیں:

وَ اِنَّہٗ لَمَّا قَامَ عَبْدَ اللّٰہِ یَدْعُوہٗ کَا دُوۡا یٰ کُوۡنُوۡنَ عَلَیۡہِ لَبِۡدًا۔

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام مجبور و منظر ہیں اور یہاں جناب باری مجرب و مدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے۔ غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے باری و جہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں۔ مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں سو بعد یاد آوری و وساطت عروسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوبارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد:

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِيَّ لِمَ كُفِرْتُمْ بِي وَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ

منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ما مود ہو گئے گویا حضرت عیسیٰ م اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمتہ البیش بھئے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم ہو غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اس کا شاہد ہے اس لئے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمتہ البیش بھی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں۔ جب اس مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر آگے چلئے۔ مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے تصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے:

تفصیل

کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور وہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں، سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تعاقب تضاد ہے۔ ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہو گا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہے اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہو گا اس صورت میں کفار اور مومنان بد کردار ہیں فقط فرق کی بیشی ملکہ کفر و ایمان ہو گا سو جس میں ملکہ ایمان غالب ہو گا وہ مومن کہلائے گا اور جس میں ملکہ کفر غالب ہو گا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات منصری اور مزوجہ سنہمائے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادہ الاثر سے اول سنہمائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر بایں ہمہ باعتبار جہ غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں، بالجمہ جیسے ماہیت کفار میں جوہر ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو مزوجہ مومنین

میں ثابت ہوا ہے رشاشہ دجال ہوگا! واللہ اعلم وعلما تم واعلم۔

اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متبائن ہے اور اس طور پر معنی ہُدًی لِمُتَّقِیْنَ اور ہُدًی وَبَشْرٰی لِمُؤْمِنِیْنَ یَا اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْکٰفِرِیْنَ، بھی دل نشیں ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوۃ اور سخی بالقوۃ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اسی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجاہدی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مومن و کافر و متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت و واقف حال کو درست ہے سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسکی طور پر لَیْسَ لَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا اور سوا اس کے اور اسکی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ انشاء اللہ عارض حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق چاہیئے اور یہاں اچھے برے عملوں کا پہلے سے کچھ پتہ ہی نہیں۔

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہوتا ہے حدیث غضب و شجاعت نہیں۔ بلکہ حدیث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہوگا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھے، ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حدیث ایمان و کفر وغیرہ خیال نہ فرمائیے۔ اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین امت ثابت ہوگئی تو اب جملہ واز واجہ امہاتہم کا عطف اس پر ایسا چسپان ہو گیا کہ کیا کہیئے اور حرمت ازدواج مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوف بجمیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا جو دوسروں کے لئے حلت کی کوئی صورت ہو اس وجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مؤمنین کے والد روحانی ہیں اور والد

جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے معنی حکم وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ منکوحات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات نسا طہین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں۔  
 عرض جب والد جسمانی کی یہ سعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہوں گی۔

باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوئیں مگر وہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں مدخول بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخول بہا حلال رہیں حالانکہ تغاوت مراتب ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سواس کا جواب ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض مضامین ہیں ادھر کان رکھئے اور مضامین مسطورے سینہ بہ سینہ لے کر اس ناکام پیمانے سے بعد تصدیق تقریر ابوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو جملہ وَأَزْوَاجُهُ امہاتہم اور جملہ النبی اُولیٰ بِالْمَوْمِنِیْنَ مِنَ الْفِئْسِمِ سے محض بہ ہدایت خداوندی ثابت کیا تھا۔ بزم الطینان و تصدیق مولانا و محمد و منار و نقی طریقت زب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تریوں ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرآءت میں ماہین جملتین اَعْنَى جملہ النبی اُولیٰ بِالْمَوْمِنِیْنَ مِنَ الْفِئْسِمِ اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ امہاتہم اور ایک جملہ وَهُوَ ابٌ لَّهُمْ بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شادمانی ہوئی یہ پیمانے تو تصدیق مسطورہ کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن الحمد للہ تم الحمد لہ اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و محامل کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا وہی نکلا۔

بالجملہ جملہ النبی اُولیٰ بِالْمَوْمِنِیْنَ مِنَ الْفِئْسِمِ جملہ وَأَزْوَاجُهُ امہاتہم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ امہاتہم اس کے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ وَهُوَ ابٌ لَّهُمْ کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وَأَزْوَاجُهُ امہاتہم جملہ وَهُوَ ابٌ لَّهُمْ پر متفرع اَعْنَى یہ علت ہے تو وہ معلول ہے۔

اب ناظرین اوقات کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو راجحہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور

وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہور و حرمت ازدواج مطہرہ ثمرۂ امومت ازدواج مطہرات ہے فقیر حیات سرور کا ثبات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ اہمات المؤمنین ہونا ازدواج کا خود ثمرۂ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازدواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریث اموال بنوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجساد انہما علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجہ و مدلل نہیں ہو سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار الیہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے گواہی ہے کہ دائمی قدر مذکورہ دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے۔ مگر اس کو کیا کیئے۔ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تہیہ و دل جو کچھ مسطورہ ہوا بعد تہیہ مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض میں کان لگا کر سینئے:

کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا، اگر کلام ہو تو تعین تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اس جگہ بن نہیں سکتا۔ ہونہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل موت پر موقوف نہیں اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت کھل مواطات صادق نہ آئے سو اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑتی و میت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے، اور باعتبار اشارہ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ الخ۔ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار، بہر حال یہ دو احتمال ہیں سو ان میں سے جو نسا احتمال مستم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ نکل آئے گا۔ ان یوں سمجھ کر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں۔

بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہر حال ہر جہ بادا باد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے۔ ہاں فرق ذاتیت و عرضیت متصور نہیں۔ وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لئے وقت موت حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نائل نہ ہوگی ہاں مستور ہو جائے گی اور حیات مومنین ساری یا آدمی زائل ہو جاوے گی۔ سو درحقیقت تقابل عدم و ملک اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں حسب مزعوم حکما اس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا شے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداہت مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا، اور دوبارہ زوال حیات مومنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ عقالت و صفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے۔ یا مثل چراغ بجیئے کہ گل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا، البتہ روشن یا فیلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سرفیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے کہ خاک و پتھر و چوب وغیرہ اول کسی وجہ سے مثل زوال برف وغیرہ سردیوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جائیں اب سردی سردی معمولی جو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی، البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے، ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی! صفت عرضیہ ہوگی جس کے لئے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات واجب ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے۔

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آئی ہیں خدا داد میں خانداد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے اور اگر اس مثال میں دوبارہ انطباق حال کچھ ظہان ہے۔ تو ہم اول تو آب سردی کو پیش کرتے ہیں پر بایں شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کر لیں۔ یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت عارضیہ سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً عارضی

سے زیادہ سرد کر لیں۔ ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیدہ اسباب خارجہ جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکورہ میں بالعرض آجاتی ہیں اور وجہ تضاد مذکورہ مجتمع نہیں ہوتی ایک زائل ہوتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالیں بہت ہیں۔

کپڑا، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شجرت سونا بذات خود سرخ ہیں انیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپلا جھول دے کر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں۔

ان صورتوں میں کسی مائل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا۔ ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیدہ آب یا سولہاں وغیرہ جدا کر کے سوا کے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اول جھول کر ریت کہ دوسرا کوئی اور جھول کر لیں تو بے شک لون اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا۔ اب بعد اس کے کہ کیفیت استعارہ ذوال حیات دل نشیں ہو گئی، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں۔ اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تاہل نہ ہوگا کہ حیات اولاً وبالذات صفات روح میں سے ہے۔ اور ثانیاً وبالعرض بوسیدہ تعلق معلوم الوجود جھول کیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحیات نہیں۔ بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیدہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے۔ پھر جیسے پانی بعد ذوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً نشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلیہ پر آجاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد ذوال تعلق مذکورہ شیئاً نشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیہ پر آجاتا ہے۔ خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے۔ سو

مخدوم من اول تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَرَدُّهَا إِلَىٰ رَبِّهَا أُولَٰئِكَ نَحْمَدُكَ يَا اللَّهُ  
 میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس اعمیٰ روح کا معرض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی۔ فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت سائر حیات ہو کہیں رافع و مزیل ہو ہاں اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عرض موت روحانی یا روال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے تشریح سے مغرب کو جاتا ہے، اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو روجہ کر دیت ارضی یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ جملولت درودیلو اور و ابرو غبار، یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خوف تام پر وقت خوف اول یہ صدمہ بے نور کی فکر کو پہنچتا ہے پھر اس کے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور در صورت زوال تعلق زمین حال قریب کوئی صدمہ نہیں پہنچتا البتہ قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں۔ یہ جملہ حضرت ساقی کو شرفی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں دوسرے ان اگر مکو عند اللہ اتقو وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہیں علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود غلاتی ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں، پھر دیکھئے اس سے کیا لکھتا ہے۔ غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں نقطہ حیات جسمانی ہے اور حیثاً فقط بعض عمل مطلوب ہے

چنانچہ فرماتے ہیں:

خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا جَدِّ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا  
 عمل اصل ثمر حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں مؤثر ہونا تو محتاج بیان نہیں رہی موت اس کا خوف اور پھر ایمان باعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں۔ اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے: اَكْثِرُوا ذِكْرَ هَازِمِ اللَّذَاتِ الْمَوْتِ

بالمجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالبتع مقتضی اعمال ہو جاتی



ہے چنانچہ مذکور ہوا۔ اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا، یعنی قدرت علیہ اور قوت اختیار یہ کارک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت علی اور قدرت اختیار ہی ہوگی۔ چنانچہ آیت

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَا رُوِيَ  
الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسْتَعْتَبٍ۔ بھی بالالتزام اس دعویٰ  
کی مصدق ہے۔ اس لئے کہ اسکا دار سال صلوح حرکت کو متقاضی ہیں سو عمل میں بجز حرکت  
اور کیا ہوتا ہے۔

بالجملہ حیات و موت اسکا دار سال قوت علی ہے، قوت علی کو اس میں کچھ دخل نہیں  
اگر چہ اہل ظاہر بقیاء علم زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں۔ اس جگہ سے  
امکان ادراک ثواب و عقاب قبر اموات کے لئے مسلم ہو گیا ہوگا۔ مگر اس قدر ملحوظ  
خاطر ناظران ادراک رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال و دعائی  
ہیں، ایک تو وہی عرض موت، دوسرے زوال علائقہ روح اقدس و جسد مقدس صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم۔

بالجملہ انفکاک علائقہ فیما بین روح پاک و جسد معنی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس  
کا زوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم  
اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض و سماء  
کے لئے شمس و قمر اراق اجسام سوختی کے لئے آتش حرارت پرورد برید کے لئے آب لئین خاطر  
کے لئے جواب باصواب غذائے مسبب الاسباب نے بنایا ہے اس طرح قطع علائقہ روح الطہر  
حضرت سانی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کوئی سبب نہیں بنا یا وجہ مطلوب ہے تو سینے و  
روح کو بدن کے ساتھ تعلق بفرز تکمیل روح ہے رفتار و گفتار داد و دہش مثل ابصار و  
استماع سب اسی پر موقوف ہیں۔ غرض بلائ تمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے  
روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے لبرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا سجاد کو تلبیہ  
و غیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران  
بے دست و پامعذور ہے۔

بالجملہ مقصود بالذات علائقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور اگر افعال پیش آجائے

مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مفروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ تو بیخ منظور ہے تو نیچے ار

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال علمی ہے ہاں حصول کمالات علمی بے وساطت کمال علمی مقصود نہیں اس لئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خدا کی معرفت بجز من خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بجز من امتثال امر اور علم شریعت و طہارت کا بجز من عمل

مطلوب ہونا ظاہر و باہر سے باہر ہم خداوند تعالیٰ شانہ کلید ارشاد:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي وَمَا أَمْرٌ إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم، اور افعال ثلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہیے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے۔ باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تحقق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے روال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدی ہے سو اگر یہ عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسلیم ہو گی پھر

وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کی نکتہ ثابت کیجئے گا۔ علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور یہاں بوجہ عرض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو در صورت تضاد موت کہنے چاہیے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی دلدور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام کو بوجہ عرض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھے اور میت سمجھے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمائیے جب یہ مقدمہ مہم ہو چکا تو فوراً نیچے ار

کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تعلق فعلی اور فاعلی دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کے ساتھ منفعلی ہے۔ یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا

تعلق انفعالی اور زین وغیرہ کا تعلق ای نور کے ساتھ منفعلی ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی نئے حائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ نئی مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان وحدہ لا شریک لا ہوتی ہے، اور کیوں نہ ہو خداوند خالق کو جمیع قوی افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبارکی اور قوی اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے۔ سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ لا شریک لا بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے۔ آفتاب و شمع و چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور

رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں بقنارہ و کتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر ہو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے۔ سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہوتا زیادہ روشن ہوگی۔ مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا، اور اگر بالعرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہ ہو پر شرائط افعال منقود ہو جائیں مثلاً قابل و تجاوی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہ ہو پر ردوال و نقصان بھی تصور نہیں۔

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و اسماک قوت علی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے۔ چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالا اعمال تو تصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہے تصور نہیں ہاں اگر تعلق گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بحمت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے

تعلق کا ارتفاع ممتنع ہو پر بحمت انفعال و منفعل تصور ہے۔ سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو تصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں۔ پر یہ نسبت حیات امت البستہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ وسلم کو موافق مقتضا کے تحقیقات سابقہ ابدان مؤمنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن الطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے ادرول میں عرضی ہے سوا اس کو اگر ابدان مؤمنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مؤمنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل ادھر زین وغیرہ سے آئنا سامنا سو جیسے آئینہ وزین کے بیچ میں کوئی چیز حاصل ہو جائے تو پھر نذر فاصل سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے، زمین کی طرف آدھا رہے نہ تہائی ادا کرے کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حاصل ہوتی ہے تو پھر وہ نذر آئینہ سے پھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہوتا ہے مگر در صورتیکہ جسم حاصل مابین آفتاب و آئینہ حاصل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نذر نہیں ہوتا زمین بھی بے نذر ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت مؤمنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مؤمنین جن کی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حاصل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی ہو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے، تب اس کا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابرار صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ارواح مؤمنین حاصل ہے ضرور ہے مگر بہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفکاک علاقہ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بے جان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت مثال انفعال و فعل و فاعلی و منفعلی نذر آئینہ سسا یا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے۔ تب بیش پرین نسبت کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے۔

انفعالی نہیں چنانچہ پہلے موردِ مزہب ہو چکا۔

اس صورت میں یہ تعلق فرعِ انفعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلقِ نورِ آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا، سواس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو ہے کہ اگر تعلق حیاتِ معروضات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلقِ مزور ہے۔

بالجملہ اس صورت میں ادربھی تخفیفِ تصدیح و تقلیلِ ظہان ہے مگر اس بنا پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ باین روحِ اطہر حضرت سرورِ عالم اور جسدِ مطہر جناب رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حالت اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی انقطاعِ علاقتِ حیاتِ متصور ہو کیونکہ علاقتِ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقت کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہوتو کیونکر ہو۔

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کر تعلق حیات و بدن بنوی صلعم قابلِ التفکاک نہیں۔ پھر موت جسمانی حضرت حبیبِ ربانی جو کسی طرح قابلِ انکار نہیں بجز اس کے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکورہ زیر پر وہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیبِ ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استارِ حیات بدستور مسطور بھی جائے اور مؤمنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاعِ علاقتِ حیات ہو، ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقتِ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے لذتِ مقضاتے ماہیتِ آفتابِ اعنی جسم کر دی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نوزائی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقتِ فعلی حیات مذکورہ ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مؤمنین کے ابدان کے حق میں محمولِ عرفیہ عامہ اعنی دائم بشرطِ انفعال اس لئے ممکن ہے کہ علاقتِ روح و جسد بنوی صلعم بے وجہ اور علاقتِ روح و جسد مؤمنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں۔ مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقتِ روح و جسد بنوی صلعم قطع نہ ہوگا،

چنانچہ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوا اَزْوَاجَهُمْ مِنْ بَعْدِهِ اَبْدًا، بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو در صورتِ موت ازواجِ آیہ وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا سے دوبارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیہ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ تو بعد مدت در صورت

ذوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیتہ وَلَا اَنْ تَنْكحُوا اَزْوَاجَهُمْ نِكَاحِ ازواج مطہرات پر الی اللہ ردال ہے۔ پھر تطبیق کی بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد مقصود نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر ردال ہے اور آیتہ کل نفس ذائقتہ الموت، ذوق موت پر شاہد ہے۔ سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جیسی تصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلعم جو مبداء حیات مؤمنین ہے حجاب موت حاصل ہو۔ پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں نہیں رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں، اور بظاہر شہداء کے لئے یہی ہوتا ہے۔

چنانچہ احادیث مشرہ افعال اجوات طیبہ خضر اور عند ربہم جو آیتہ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قَتَلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا مِّیْنِ وَاَقِیْے اس پر ردال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول افعال مذکورہ بھی نازل ہو جائے۔ پھر نئے سرے سے ایجاد و افعال کے بعد ابدان طیبہ خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں۔ اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیما بین روح نبوی صلعم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اس جہ سے حیات روحانی تو نازل نہ ہو پھر حیات شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ القباض و انقطاع روح ہونے کے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو۔

الغرض آیتہ کل نفس ذائقتہ الموت اور آیتہ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ اَخْرَجُوْا مِنْ دُوْنِ مِیْمِیْنِ رہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے۔ لیکن ہرچہ با د اباد و بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح المؤمنین کو اتنا فرق ہے کہ بجز انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چدرے شہداء کی ارواح کو تو ارواح ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے ان کو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں، اور باقی مؤمنین امت

کے لئے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی۔ بہر حال ابدان دنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا۔ پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو ان کے اموال و ازدواج کو جوں کے توں انہیں کے ازدواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازدواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے ازدواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دنیا سے بدل یا متحمل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متعلقہ کا بدل ہوتا ہے۔ ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طہور خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازدواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازدواج و اشیاء سے انتفاع ہے۔

الغرض یہ چیزیں ازدواج کو بتقاضا کے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب روحانی نہیں۔ اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازدواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گا، اور باوجود حیات شہداء ان کی ازدواج کو مثل ازدواج دیگر مومنین امت بعد انقضاء عدۃ اختیار نکاح ہوگا، اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائے گی۔ ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا۔ اس لئے ازدواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں۔ اور اختیار کو اختیار نکاح ازدواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں۔

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کافرق ہے۔ وہاں امتداد حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عرض موت ہے اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا **رَبِّكَ مَيِّتٌ** اور سوا آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا **اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ** اور مثل جملہ لاحقہ **ثُمَّ رَكِبْتُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ** سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ **اِنَّكُمْ مَيِّتُونَ**،

بالجملہ جسے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین امت میں فرق ہے۔ چنانچہ اس کے اثبات کے لئے تقریر روانی اور تحریر شافی کافی اوراق گذشتہ میں گذر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم

اور موت مؤمنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین المؤمنین وہی فرق بین الیمینین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مؤمنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم اخوا الموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلسلہ میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَ نْفُسَ حَيِّاتٍ مَّوْتَهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا

جب دونوں کی حقیقت توفی اور اسماک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم اسماک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت اسماک موت ہوگا وہی حال وقت اسماک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استنار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استنار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استنار وضعف استنار ہو یا یوں کہیے کہ موت میں سترہ قری اور کثیف ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے۔

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استنار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرار داد سابق وقت استنار حیات میں اور وقت آجائے اور خواب میں اور دمی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس پر محمد ان کا تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں:

تنام عینای ولا ینام قلبی، (اد کما قال)، لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت ارواح مؤمنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اس کی حیات قابل التفکاک نہ ہوگی، اور موت و نوم میں استنار ہوگا، انقطاع نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے، اپنی نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بر شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تنام عینای ولا ینام قلبی اور اس وجہ سے خیال مفکر یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہو جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے۔ یہ



سارے مضامین اک بناء پر موقوف ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبدأ فعل قرار دیکھئے یا بدن پر طے تو اٹھا رکھئے اور اگر بایں نظر اس میں تامل ہو کہ فاعل اس کو سمجھنا زیبا ہے جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زیبا نہیں سوا دل تو اس کا جواب یہ ہے نہ

کہ یہ خیالات قادیح مطلوب مسطور نہیں اس لئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر بایں ہمہ فعل بمعنی مبدأ فعل و فاعلیت سوائے ہی یہاں بھی خیال فرمایئے کہ گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے۔ سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے۔ غایتہ ما فی الباب امکان و عرض نہ ہی، سویہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں۔ خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا۔ ایسے ہی علم الہی بمعنی مبدأ علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ ہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے۔ سو جب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں۔ تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی!

اس وقت بجز اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصاً سیدنا نام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی۔ اور محض بغض ربانی اور بہرہ مدد و ہدایت یزدانی مجھ جیسا، محمدان نادان ایسے مقامات مشککہ سے یوں صاف اپنا دامن بچا لایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ ذہن ہے، نہ فہم ہے، نہ محنت ہے، نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم در سفینہ، نہ علم در سلینہ فقط پیران عظام اور استاذان کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کا پر داز بندہ، سچچران ہوئی۔ مگر مصنون امکان ثواب و عقاب قبر سربستہ رہا خوب واضح نہ ہوا گو اندفاع شبہ بغضہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا۔ اس لئے کچھ اور سامعہ غرائس حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و ثواب فقط قوت علیہ کو روک لیتے ہیں، اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت متمتع ہو جاتا ہے۔

باقی رہی قوت علیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فتور آجاتا ہے یا نہیں۔ سو پیاس خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہوں سے ڈرتا بھی ہوں۔ حقیقت حال یہ ہے

کہ حکم اشارہ علیم حکیم اس باب میں توپوں و چراکی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم توفی  
 اساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اس لئے کہ اساک کے لئے  
 تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کرنے والا اگر اساک شے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں  
 چنانچہ ظاہر ہے۔ مگر مفہوم ارسال و اساک بالالتزام حرکت شئی مرسل و مسک کی جانب مشیر ہے  
 اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہئے کہ متحرک بالذات  
 ہو یا بالعرض ہو۔ مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالشر میں کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک  
 اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں۔ مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل  
 ہوتی ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور ہم نے ادراک سابقین  
 اس کو مبدأ انکشاف کہا ہے۔ دوسرے مادہ علمی جس سے صدور اعمال ہونا ہے اور اس کا  
 نام مضامین سابقین ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے۔ سو ان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت  
 نہیں۔ اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لٹائے ہوئے  
 بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے والے گزریں تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا  
 ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے۔ اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت  
 نہیں ہوتی۔ لیکن بہر طور دیدار گزندگان رہ گزربے ارادہ میسر آگیا ہے اور یہ کیا ہے کہ  
 ایک نوع کا علم ہی ہے۔ اس طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کیا چیز  
 کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی  
 تو ہر علم میں ضرور ہوتی۔ البصار البصاری نے کیا تصور کیا ہے۔ ہاں بہت سے علم بعد حرکت  
 ہی میسر آتے ہیں۔ حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر  
 ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا۔ اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے  
 مگر جو حرکتیں انسان سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں

ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا۔

دوسرے حرکت باطنی، اور یہی مبدأ حرکت ظاہری ہوتی ہے، اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری

اختیاری نہ ہو۔

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو۔ بلکہ  
 حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی

جیسے انکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے۔ مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتداء کی طرف حرکت باطنی اور توجسہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے۔ سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسر کسی عارض کے عروض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہوا کرے۔

جب یہ بات متفق ہوگئی کہ عنصر روحانی دو ہیں، ایک مادہ علمی، دوسرا قوت عملیہ۔ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف بحرکت نہیں۔ اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں۔ چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا پر بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر تھری قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو۔ تو یہ بات آپ پر روشن ہوگئی ہوگی کہ موت اور نوم میں جو اساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے۔ مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے ممتنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی دیے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے۔ باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں۔ بلکہ آنکھ سے البصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ البصار یعنی شعاع البصار کو روک لیا ہے تو البصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادھر حدقہ چشم سے متصل ہیں ادھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں۔ مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کر لوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ البصار میں الزار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ البصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت الزار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی۔ اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں یوں کہیں کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے۔ خیر اگر برہان شاہد ہے فہما، اور اگر تجربہ پر

بناءً کار ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی۔ بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے ان شاء اللہ اور کی طریقے سے تسکین ہی تصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخروج اشعری ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے۔ حرکت بالقدر اور بالاداء میں نہیں اور حرکت بالاداء جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقدر ہے کیونکہ جسم میں روح نہیں مہائن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالحد نہیں۔ سو یہ حرکت اشعری قائم ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے تصور نہیں، یعنی تجمد ارادہ کسی اور تجمد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اس لئے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہئے قبل التعلق جسم الفعل ہوتا ہے۔ بہر حال جو چاہئے سو کہئے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضی کے اور کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضاء بجا نہیں ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی تجمد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے بل ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں۔

بالجملہ یہ اندھا ناعل جن کو حکماء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے۔ حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک معنی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی، یعنی خداوند کریم نے محرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہوا اور ہم کو معلوم نہ ہو پھر بعد زوال قسری قاسر وہ اجسام اور محرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں۔

بالجملہ تجمد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں۔ بلکہ جب کسی آنکھیں بند کر لیں اس کے لئے اسماک ہی ہوتا ہو۔ مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع ذوق و شہ و لمس میں کیا کہئے گا۔ یہاں وقت ادراک حرکت کا ہونا ضروری نہیں اور اگر گہ و بے گاہ جسم مدرك کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی کی کسی غیر ضروری ہر استماع و شہ و ذوق میں نہیں ہوتی۔ بہر حال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا اسناد قوی علیہ کے اسماک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب تو جہ نہیں۔

حاصل کلام کا یہ ہو گا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہو گا، اس لئے

کہ عدم حرکت قوتِ علمیہ علومِ مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالاتِ روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوتِ علمیہ نہیں تو لاجرم عارض حال قوتِ علمیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔

بالجملہ وقت موت یا خواب قوتِ علمیہ پر عروضِ اسماک و توفی ہوتا ہے۔ قوتِ علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے۔ سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے۔ چنانچہ بایں ہمہ فتور جو اس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوتِ مدركہ بحال خود باقی ہے۔ رہی یہ بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں۔ اس صورت میں گو عدم اسماک قوتِ علمیہ مسلم رہا پر اسماک قوتِ علمیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھنے اپنی حرکت نہ سمجھنے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہونے لگتے تھے کہ جمیع الروحہ اسماک قوتِ علمیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر اسماک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اسماک نہ ہو کیا بعید ہے۔ جانو کہ اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے نہ دیں ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں اسماک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال اسماک نہ ہو۔

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں آفراس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع و اقسام معلومہ پیش نظر ہوتے ہیں۔ سو معلوماتِ مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں۔ بہر حال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے۔

اب ہماری یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجہ باطن قوتِ علمیہ میں حدوثِ مبہل مشا بہ مبہل معلوم خارجی ضرور ہے۔ پھر مبہل معلوم خارجی علم کے لئے مفعول ہے یعنی معلوم بہ ہے اور مبہل باطن قوتِ علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق اسی معلوم مطلق ہے اب اگر ہم یوں کہیں ————— اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ حکم تقابل تضائف علم کے لئے وقت تعدی فاعل کے مقابل میں مفعول مطلق اعمی معلوم مطلق کی ضرورت ہے۔ مفعول بہ اعمی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے۔

پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ میکل باطنی اور میکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الدہن والخراج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں۔ ورنہ ایک امر بسیط وجدائی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ معنی معلوم بہ ہوتا ہے۔ سو جیسے موجود خارجی میں میکل خارجی تو ہوتی ہے پر میکل باطنی قبض تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا۔ اگر اسی طرح میکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور میکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے گھڑے میں پانی کا محذب گھڑے کے مقعر کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر جیسے خالی گھڑے کا جو ف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجاء آب اگر گھڑے کو توڑیں تو وہ محذب ہوں گا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سو اگر

پانی میں شکل معدنی پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے۔ اسی طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم میاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ میاکل ہی ہوتی ہیں ذومیکل معنی وجود جو معروض میاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط میکل معلوم ہونے تو میکل دونوں جگہ معنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صورت اب و عقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبق ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد لله البکیر المتعال!

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس غلطی کو بھی مٹاتے چلئے جو حدیث ابی داؤد مَآ مِنْ مَسْلِمٍ یَسْلَمُ عَلَیْ اَبَا دَاوُدَ اللّٰهُ عَلَیْ رُوْحِی حَتّٰی اَسْلِمَ عَلَیْہِ ، او کما قال! کو دیکھ کر پیش آتی ہے اس لئے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطورہ اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر نفیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علیہ معنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض و وقوع البعض علی البعض یا وقوع الكل علی الكل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم معنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جس پر وقوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض

جیسے رد علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی متحقق ہے

چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیکھئے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ ادا ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط درو دیوار کے اوپر مثلاً واقع تھا۔ سوا ب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے۔ اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے۔ یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مُبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے۔ سو چونکہ سلام امتیان بھی منجہ و قانع متعلقہ ذات خود ہیں۔ اس لئے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جو اب سے مشرت فرماتے ہیں۔ اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ مہات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جو اب میں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق و جہانی کے جو واقعات حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل ہے لفظ رد جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے

وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گذرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی

شبہ  
آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو۔ اس صورت میں استغراق برائے نام ہی رہا، بلکہ یوں کہو در پردہ اس کا انکار کرنا پڑا یہ شبہ ایسا ہے کہ اور جہیوں کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے۔ ہاں بطور احترام البتہ اس کا جواب بہل ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبغ اور اصل اروج

جواب  
باقیہ خصوصاً ارواح مومنین امت ٹھہری تو جو نساً امتی آپ پر سلام عرض کرے گا اس کی طرف کا شعبہ لوٹے گا۔ ارتداد و جملہ شعبہ لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث

اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہوگا آخر شعب غیر متناہید اور ہیں۔ ہاں یوں کہتے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موہم ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے۔ مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اس مخروط کے انکال مختلف مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان انکال میں جو اس مخروط کے حق میں انتراعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جز کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا۔ اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن و جوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز میں مثلث یا مخروط مذکور کا اس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا۔ کہ روح نبوی صلعم اور مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گذشتہ اس کے حق میں منجملہ انتراعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو ہم مذکور موجب غلش ہو۔ جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم رقم کیجئے یعنی اس خلیجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والدرد روحانی یعنی حبیب ربانی جو مدارج حقوق والد جسمانی سے لائند ہیں۔

چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں۔ عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا ذوات نبوی صلعم حلال ہو جائیں۔ تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منکوس ہو گیا ہو اب اس خلیجان کا چونکہ ایک تمہید تطویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین ادراک کی خدمت میں بعد نیاد التماس ہے کہ کچھ ادب کی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے۔ اگر طلال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کے لئے یہ گزارش ہے کہ

یہ تمہید ہر چیز اثبات مطلوب معلوم کے لئے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو ہمت سے مقابلہ



عالیہ کی تصویر ہے۔ خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حلال ہونا اور وہیہۃ النفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشکل جس کو سن کر بہت سے عوام — بلکہ اکثر فہم تہ ایمان کھو بیٹھتے ہیں۔ اس تمہید کے ضمن میں ان شار اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بجا کے زوال ایمان امید کمال ایمان ہے بلکہ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہ ہوں موجب اور مدلل کر جانا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکل چل جاتے ہیں۔ اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھڑتا ہوں:

مخدوم من! عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہے۔ باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتب یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بہ شہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے۔ چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سے اب تک کبھی نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر کمی ہے۔ مشکوٰۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے:

کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کئے گئے زیادہ صابر کون ہے، زیادہ شاکر کون ہے، زیادہ عابد کون ہے، زیادہ عالم کون ہے، تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدمی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف صبر و شکر و علم و عبادت حقیقتہً اولاً وبالذات عقل ہے۔ اور قوت علمیہ اور توابع قوت علمیہ یعنی جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ۔ ثانیاً وبالعرض موصوف

ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معرض ہے، اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تاکہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجبہ ہو جائیں اور وہ شکوک جو بخمال احتمال حسن قابلیت زنانہ درباب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گذرتے ہوں گے رفع ہو جائیں اس لئے معرض ہے۔

کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہئے عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت میں بھی جو آیت **وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** سے ثابت ہے وہی حساب لِّلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ میں ہے اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع لغت، اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال میں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے۔ مع هذا جملہ **بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ **أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا** جو رکوع **يُؤْتِيكُمْ اللَّهُ فِيهِ مِيرَاثًا** واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسائی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کا میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں۔ عرض عورتوں کی قوت عملی بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے قوت عملیہ سے آدھی ہے اور قوت عملیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوتی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مریج اعنی وہ کیفیات تعلیمی جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت و توجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے۔ اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے۔ باقی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداء ہو، عین اشیاء مجتمعہ ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبائن ہوتا ہے۔ سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداء باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیار یہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ بے ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں اور اگر حاصل ضرب کہنے میں بائیں وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مفادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سرکار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مفادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغائر اور مبائن بائیں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اس قدر اس مقدار کا حصہ، جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزو وجود میں دونوں برابر شریک ہوں۔ سو یہ بات مفادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کی چیزیں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسی قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مفادیر کی کچھ خصوصیت نہیں۔ جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں۔ ایسے ہی کیفیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں۔ بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں ہاں پھر ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا۔ اس لئے اس باب میں کتابیں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آزمائیاں کیں اور کیفیات

میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا۔ اس لئے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا، اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکلنوں نے ناک والوں کو ہنسا تھا ابنا روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسیں گے۔ مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا۔

بالجملہ امیدوں ہے کہ ارباب فہم بہ شہادت دیدہ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت علی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لئے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بہ شہادت آیت **اَلَا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ** ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں۔ سو قسم اول میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی رفیع وحشت وحدت اور رفیع بے سردمانی تہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزو کے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے۔ وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازواج میں حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انعام ہمتساوین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت وحشت وحدت بے نفع رسائی یک دیگر مقصود نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنبیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشا ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا ابھی واضح ہوا ہے۔ تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہوں گی۔

اب سینے کے اس عدد اربعہ کی تقید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی گئی خدا و رسول سے سنکر ارباب حدس کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو ازواج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت علی حاصل ضرب ہونا محکم و حیدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار اعنی عقل

میں نصف ہونا معلوم ہے، اور حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہ  
 اثنی دین کی مقدار بھی معلوم ہوگئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات مہمہ خلافت مقصود جو محمد و ان  
 و جہان کی نظر میں قارح تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے  
 مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت  
 تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں  
 حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لئے چار  
 سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے۔ بغرض رفع حاجت  
 نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہو از تم مجازات ہی سمجھے مثل نفع  
 دار دنیا قضاء حاجت نہ کہیئے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں  
 رہی نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی۔ چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا  
 وہاں بھی ستائیں۔ غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی  
 تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسائی ہو اور بایں وجہ اعتباراً  
 سرمایہ نفع رسائی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد  
 نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہو کرتی ہے منور منظور ہے۔ سو بعد ارتقاع حواجج اور بیکار ہو جانے  
 تدابیر کے بحر صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہی ہے جس کے اعتباراً  
 سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی  
 وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے۔ سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی  
 مہذب ہے اور وہ عنتی ہے۔ پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس  
 اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے۔ چنانچہ احادیث

صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے۔  
 بالجد بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع  
 تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی  
 تھیں۔ مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو، وہاں  
 قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اہل کمالات ہیں۔ البتہ اب تک قابل لحاظ  
 ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چنداں غرض باقی نہیں کہ



نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے۔ چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے:

رَاتٍ آكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں  
من تواضع لله رفعه الله، اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے  
تقویٰ و تواضع للہ یعنی عبادت کی وہی اشرت و افضل ہوگا۔ سو یہ بات زمان بنی آدم میں تو ہے  
ہاں حوروں میں نہیں۔ مگر جیسے اعمال میں فیما بین بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دل گنا  
اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق  
ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فیضیت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ  
سے جیسے چار عورتیں کسی مرد بستی کی زوج کامل ہوتیں۔ ویسے ہی دو عورتوں کے عوض عورتیں جتنی حساب  
سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی۔ واللہ اعلم!

بالجملہ ازواج دنیا اور ازواج جنت میں دنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور جنت میں دو ملیں  
تو کیا مضائقہ ہے۔ عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور  
اگر وجوہ مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت حور عین دل حیران و پریشان کا خلیجان نہ  
جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حور عین کو داخل ازواج نہ رکھئے اور تملیک خداوندی کو سبب  
ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیکھئے  
ہاں یہ بات پوچھیے کہ قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ میں مثل قسم اول یعنی نکاح تحدید عدد کیوں  
نہیں۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس  
کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کر دے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار وغیرہ کی  
حاجت قوی اور ضرورت شدیدہ ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم  
متصور ہوگا۔ بلاشبہ قابل اباحت ہوگا۔ سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے  
باقی انواع خدمت خادم کامل ہے تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے۔

الغرض اجازت بجماعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت  
نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ  
خادمیت و مخدومیت عقلاً و نفلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اس کا لحاظ رہے۔ بلکہ بایں نظر  
کہ خادم اگر ہزار میں تو کیا ہوا پھر خادم ہی میں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں

پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارہ ازدواج وہی تعلیم عدد مناسب ہے جو اور دل کے لئے دربارہ ماسمکت ایمانہم سب کو معلوم ہے وجہ پوچھنے تو بیٹھے۔

کہ رعایت عدد اربع باین لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم و مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ جائے۔ مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع امتیوں میں تو منظور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل آپ کی ازواج میں منظور نہیں شرح اس حکم کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ امتیوں کے حق میں واسطہ عرفی وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور امتیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے گھوس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درو دیوار کے الوار یعنی دھوپیں۔ سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینے کے عکس کے بھنس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کے بھنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیوں میں ایک امتی دوسرے امتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے، پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں۔ آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا۔ اور علیٰ ہذا التیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات منظور ہو۔

چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔

لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ چہ جائیکہ دو چار اس لئے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب میں۔ عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقا وجود میں درلیوزہ گردید دولت آفتاب میں۔

الرض آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا التیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں



بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے۔ اگرچہ صورت میں یارنگ میں فیصل و کثیر مشابہت کہو پھر بھی امید مساوات اور شکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان سے اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خوردنوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**، پھر امید مساوات مابین سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین مومنین و مومنات و محمد اضعاف احلام اور خیالات و اہمیت ہے اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تحدید رابع ہو تو کیوں کر ہو۔ تعیین عدد رابع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہٴ رفع قدر عدد رابع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطیٰ العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی مملکت ایما نھم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کام آئے گا تفصیل اس مجال کی یہ ہے کہ مملکت ایما نھم کے لئے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں۔ فقط اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں۔ پھر مہر جو اجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس، مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوک میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے۔ جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ہزدوری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے پھر جب **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جب چاہے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوک سے مالک کے ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** کا بھی مالک کے ذمے درباب خدمت و خدمت مجامعت ہو یا کچھ اور کوئی حق اور استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے۔ ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوجہ اجرت مہر کے عوض ہیں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے سو اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے

**وَكُنَّ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**، اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علائق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں۔ چنانچہ احکام صلہ صحیح اور پتر

والدین اور تراجم فیما بین جو کلام اللہ وحدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں۔ ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علاقہ سے فائق نظر آتا ہے۔ یہاں تک کہ لوجہ ازواج عقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں۔ عقوق رعایت و مردت ثنابت ہوں گے اور پاسداری دلداری لازم ہوگی اور جفاکاری دل آزاری حرام ہوگی، اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور اختیار یہ میں دوسرے کے دل پر طلال نہ آنے دے۔ مگر چونکہ ازواج و مردت تعدد باہم دربارہ عقوق رشتہ زوجیت متساوی الاقدام ہیں، اور رنج رشتک و غم عزت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے سب کے پاس برابر سونے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو دے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم یابین و جہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ سے زیادہ ہیں کیونکہ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ میں اسباب ملک توجہ یا بیع و شراہ و ہبہ و میراث ہیں۔ سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی، اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقا وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کے لئے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ پیکتا ہے کہ اس کا مملوک یہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے۔

بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے۔ پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اعمی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے۔ سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا، اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہیے۔ دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھئے۔ کیونکہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم

کے لئے ہیں۔ چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے،  
والعاقل تکفیہ الاشارة۔

اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجیب نہیں جو روایت لَوْلَا لَدَکَ لِمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ صِیْحٌ ہُو  
کیونکہ اس کا مضمون صیح ہی معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی  
کمال میں اگر اچھی محل تامل ہے تو مؤمنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا اچھی روشن ہوا ہے  
ارواح مؤمنین کی قدر و قیمت اور فضیلت دیکھنے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ  
اہل علم جانتے ہیں۔ عرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کسی کی، ارواح مؤمنین  
کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مؤمنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک  
الملک و مدۃ لا شریک لہ کے سمجھئے پھر جب آپ کی ملک اوروں کی ملک سے اتنی ہوتی تو لاجرم  
تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیتہ نَزَّجِی مِنْ کَشَاوِیْحٍ سے ظاہر  
ہے، اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبتہ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے، پھر واہبتہ النفس  
میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبتہ النفس مرویہ امام  
بخاریؒ جس میں لفظ املکننا کہا وارد ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ سب احکام موجبہ  
ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر نہایت فرمائیں یا دربارہ شب بامشب وغیرہ عدل بجلائیں تو آپ کا  
احسان رہا۔ بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ کی خدمت  
میں جمیع مؤمنین و مومنات کے ذمہ بشرط استدعائی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے  
اور ہرگز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ حکم و ساطت عروض وجود روحانی ارواح مؤمنین جب  
مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادیہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم ہوں گی۔ بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار  
ہیں، گویا ہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے۔ جہاں  
وساطت عرضی ہوگی یہی ہوگا۔ چنانچہ اوپر بھی اُس کی طرف اشارہ گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات  
مؤمنین و مومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ  
علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں گویا ہر قائم بار ارواح مؤمنین و مومنات معلوم ہوں اور چونکہ اہل  
مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال مؤمنین و مومنات میں بھی ہر طرح  
کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سب

ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بجز اہل بصیرت کسی کو مشہور نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدستواری سمجھیں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے ہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجراء شاید مناسب نہ جانا مبادا سیفہان کم فہم کچھ کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں۔ معذرا افادہ و استفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں اگر مفید و مستفید اور نافع و مستفیع اور مفیض و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مومنین مثل ارواح فیض بڑی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔ اسی جیسے روح نبوی و واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی، جسم نبوی و واسطہ عروض و وجود جسمانی اور منبع حدوث، یہی عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مومنین و مومنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو مملکت ایماناً انہم میں پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ واسطہ عروض ثابت ہوئی ارواح مومنین و مومنات رہیں۔ چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور ما مملکت ایماناً انہم میں عروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شراء و ہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و تصرف اس جسم عنصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ ادوں کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پانگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مومنین و مومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا بدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شراء بالیقین ما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عیب نہیں اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتجاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات ارادہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات ارادہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح و پردہ کار پر دراز حرکات و سکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں۔ فاعل حقیقی وہی روح ہے چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے

صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے درنہ انعام اور پاداش میں اعضا جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سبت و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہہ کر سے کوئی بھرے کوئی، جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اڑائے کسی کے نزدیک روانہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جوازیں متبعا عقل و نقل میں سے کسی کو شامل نہیں۔ ہاں فاعل حرکات روح کو کہتے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے۔ چنانچہ خود جسم کو کار و بار سے کچھ تعلق نہیں، آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں نہ منافع حرکات و سکناات بوسیلہ جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوہدار یا تحصیلدار سمجھتے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا، اور جو انعام و انتقام کی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پر درہ نشین ہی پر وارد ہوگا۔ اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم و ممتوب و مطرود ہے۔ مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا منظر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزء بدن اس کا مسلک ہو۔

الغرض حقیقت شناسان معانی رنج کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکناات ارادہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکناات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادہ ہے۔ گویا ہر مینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق بلیکیت افعال ہوتا ہے وہ طرف کو نہیں ہوتا۔ اس صورت میں منافع حیات مؤمنین و مومنات یعنی حرکات و سکناات ارادیات مملوک روح ہوں گے، اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ رسالت و امت میں مذکور ہے وہ حرکات و سکناات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور حقیقت حاجت اجر و ثمن منافع نہ ہوں گی۔

جب یہ بات منقش ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقت الامر تو مقتضا کے تقریر مٹا دیا۔  
 منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں بایں نظر کہ حرکات  
 و سکنات عوارض جسمانی ہیں عرض روحانی نہیں اس لئے کہ ادواج حرکات و سکنات سے منزہ ہیں تو  
 یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین و مومنات میں کچھ دعوائے ملکیت  
 نہیں۔ سو عجب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث **أَعْطُوا كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ**، خداوند دار گیر اور  
 حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقت الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو دربارہ داہمتہ النفس  
 یوں ارشاد فرمایا:

**وَأَيُّ امْرَأَةٍ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ  
 مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**۔ اس لئے کہ حکم مذاق ان اسناد کی قید سے پاس داری خاطر نبوی  
 جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت  
 ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی، اور  
 شاید اس کراہت کی وجہ سے تو ترجیح زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت  
 کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس و نور رحمت و شفقت کے کسی متنفس کی دل شکنی آپ  
 کو پسند نہ آئی، داہمتہ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس استغناء کو گویا  
 نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے۔ جب یہ  
 تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا  
 والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مستم ہو چکا ایسے ہی ازدواج  
 مسطرات کا باعتبار ازدواج مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور متحقق ہوا، اور جب باعتبار ارواح مملوئت  
 ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح  
 بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق **مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنْ هُوَ مِنْكُمْ** اور اہل ایمان ان کی نسبت بھی **لَا تَنْكِحُوا**  
 کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی، چنانچہ ابھی مفصل و  
 شرح مرقوم ہوا۔ لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ  
 چاہیئے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل و انفعال اور علاقہ فعالیت و مفعولیت ہے۔ پھر اس  
 رشتہ میں جسم جو محل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ  
 اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازدواج کی جانب ہے تو دوسری جانب

بھی جسم ہی ہوگا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہیںے جسم ہی کہنا پڑے گا۔ مگر جسم نبوی والد اجداد مومنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے۔ چنانچہ مکرر مذکور ہو چکا۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منحلہ آباء مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جو لَا تَنْكحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ کے مخاطب ہوں، ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح ملوک نبوی ہو تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ میں داخل ہوں گی۔ قسم اول اٹنی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی، مگر جیسے مَا مَلَکَتْ کَیْمَانُ الْاَوْلَادِ تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی اٹنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی اٹنی مومنین پر حرام نہ ہوں گی علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوتی جو ملوکات مبین کو نسبت تھی تو اب ثمرہ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حفل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ بجز قطع طبع غیر اور ممانعت نکاح اختیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی۔ سو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو موٹی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے موٹی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لئے رکھتا ہے اور دوسرے سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے حلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی۔ تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعین جو اول میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا۔ مگر چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین نازل سمجھنا چاہیے، مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس صورت میں بقا حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم سنگ طلاق رہے گا۔ سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے۔

یہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراخی ازواج کی ضرورت ہوتی اور مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ میں نہ ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العروض ہونے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہوں گی۔ سو جیسے پرستار کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہئے تو عروج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بحر اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بحر قرب و جوار کے رہنے والوں کے اوردوں کے لئے منظور نہ تھی۔ اس لئے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اقتضائے دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرائے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوردوں کی طرح نکاح کر لیں اس کو تو مخصوصات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کر لے۔ مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ منظور نہیں تو تراضی زوجہ لاجرم مزدہر ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ محکم ہے۔ سو محکم میں قطع نظر فرقت مقصود کے بوجہ اقتضائے شرع ملک نہ ہوئی اور الشا اندیشہ تمہت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بخت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی۔ مغلطات مسا مملکت ایسا نہم کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ عوج نہیں اور محکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تمہت، شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی۔ اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی۔ اب بجز اللہ اس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازدواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بتوار حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ بہا ہی کی کیا تخصیص تھی، مدخولہ بہا وغیر مدخولہ بہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی، بخوبی واضح ہو ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا:

**شبہ ۱:** کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں۔ حالانکہ اہبات المؤمنین حسب مزعوم محرر طور کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح بتسام مؤمنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوات روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والدینی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ اہبات المؤمنین کے ازدواج کی حرمت اس شد و مد سے کلام اللہ میں نازل ہوا اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس صحت نازل ہو حالانکہ ازدواج مطہرات حقیقت میں اہبات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت تولد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ مجازی اہبات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور اماں کہہ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے اہبات فرمادیا۔ ان جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم



کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس ما بین مومنین و مومنات کی نسبت روحانی کی رو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں۔ اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلظ ہوتی اور ما بین المؤمنین و المؤمنات نکاح درست نہ ہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہو سکتا۔ چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکورہ معارض ہیں۔ اس لئے عرض پر دراز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو۔ اطلاق تفصیل اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے:

### تفصیل

کہ یہ ابوت اور نبوت جو بوجہ واسطی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو ما بین مومنین و مومنات بوجہ مذکورہ متفق ہوا بہ شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہو گا جو معبر بہ اتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات وحدوث جزئیات کو جو اد پر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے:

کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوا سے کیا گیا اور بیچ بھی تو ہے الجنس یجیل الی الجنس یعنی آدم ازواج جنات یا حیوانات سے سجائے انس و مجنت کے جو بشہادت عقل و نقل غرض اہلی ازواج سے موجب مزید تنفر و وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھئے طوطی اور زراغ کی حکایت گلستان میں ادھر اس شعر کو یاد کیجئے:

کند ہم جنس باہم جنس پر واز  
کبوتر با کبوتر باز با باز

عرض اس ابوت و نبوت اور اس اخوت کو ابوت و نبوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مادہ آثار اور مناسط احکام چاہیے۔ یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور نبوت جسمانی میں اجود اہم والدین اول متشکل بہ شکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفضال اور اجود خارجی سے مل کر بوٹا فیوٹا قد و قامت زیادہ حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر بعد شباب و ازواج ولد کے اجزاً

بدن یعنی نطفہ اسی طور متشکل اور منفصل ہوتے ہیں۔ بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں موجز آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی نذر کی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے۔ نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں۔ پر جیسے ایک ذات اولہ و بالذات سب عکس کی اصل ہے روح پرستوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہو کے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا القیاس آگئے تک چلے چلو، ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو۔ جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہئے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس سما کی یہ ہے:

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزا بدن ولد کے اجزا بدن ہو جاتے ہیں۔ ابدال کے مقومات وجود والد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزائیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغافل لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بعرض قضایا حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لئے طبع سلیم ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے۔ ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں۔ والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود ہوتا ہے و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں، نادر ذات مؤثر ہونے میں اور ذوالکے سے اجتماع و تضار حاجت بجائے خود ہے اسباب و احوال کا حال سب کو معلوم ہے۔ اس وجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی عین مناسب اور بفتوائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اس وجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا، اصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلانے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے، پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی

کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دربارہ حلت و حرمت تزیج کی گنجائش ملی، اور وجوہ تزیج حلت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ تزیج حرمت ہاتھ آئیں۔ تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سینئے۔

کہ مردوں کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم بنتقسیم ہیں۔ ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اہلیت و فریعت ہے۔ یعنی یہ ان کی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں۔

### تفصیل

دوسری: وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں، اور کسی ایک کی اولاد ہوں۔ بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو۔ پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فرودع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں۔ سو اصول و فرودع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باہم وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہو گئے ہیں۔ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا۔

باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کی ایک نسلیں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے، منفصل ہو کر آگئے ہیں۔ تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا، اس لئے کہ اس کے بعض اجزاء اور اس کے بعض اجزاء کبھی ایک شئی واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے۔ غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے۔ مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جوں کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہو کر آتے ہیں اور اس وجہ سے ان کو معدوم کہنے تو بجا ہے۔ تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو باہم وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بچھنسا آ کر مختلط ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی۔ غایتہ ما فی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت ہے اور یہ حرمت ویسی مغلظ نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک و اجزاء ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا، علاوہ بریں منکر صائب سے یوں کچھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاط اجزاء بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیلہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوئی ہے۔ مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیلہ

ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے، اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی۔ اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے۔ مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عتات و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت توالد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کہ منقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آتی، مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا، اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر یہی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد و تناسل کی نوبت آنے تو باوجودیکہ بدالات قیاس حرمت ہی اصل تھی، احکم الحاکمین حکیم مطلق نے لحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجیب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی،

بالجملہ بوجہ فرق قرب و بعد نسبت قرابت روحانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا، مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا۔ چنانچہ اقتصائے اخوت حقیقی جو باین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس معتضائے ابوت و نبوت حقیقی جو باین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور باین ازواج مطہرات تھی۔ یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی نبوت روحانی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی

علاوہ بریں مصلحت توالد و تناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے۔ اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے، اس دعویٰ کی دلیل کی ضرورت ہوتی دیکھئے حضرت خواجہ بہ شہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا

ہوتی ہیں۔ سو یہ پیدائش اگرچہ بطور مہمود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو الین ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے۔ چنانچہ واضح ہو چکا۔ حضرت تمام میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد مہمود میں خاص والدہ ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے۔ بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں، اور اس وجہ سے والدین میں سے پیدا ہوا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت حوا کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے۔ دوسرے بدن انسانی میں بعض چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و احشاء و امعاء اشیاء کو تو جزو حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا۔ علاوہ بریں یہ مینت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے ان میں سے ایک جز بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ مینت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں۔ بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکست و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے۔ ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و جگر میں ہو اور خون جو عروق و غیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل ماحصل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں۔ گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متعلقہ کے وہی اغراض جو اجزاء متعلقہ سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں۔ اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارضی حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے۔ ان وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارضی ہوتی ہے اصلی اور اولی ہوتی ہے۔

بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں۔ اور بعضے اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل ماحصل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کا احاطہ پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور اور ان کے اعزاز کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ، پیشاب، تنوک، سنگ، پسینہ، میل کھیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز و درجہ مجاز ہے۔ چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے۔

سواں قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم منسکر رہتا ہے۔ مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو اجزاء اہلیہ میں سے نہ ہو دوسرے پانچاں پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔ اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پانچاں پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا نکلا تو اطلاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا جیوں کہ اگر نطفہ اجزاء والدہ ہی میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی۔

الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے مجاز ہے۔ اور حضرت خواہ کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم کی بائیں پسلی سے بنا جو اجزاء اہلیہ میں سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی مخزج ہوئی ہو۔ مگر جس صورت میں مخزج اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب مخزج ہونے کا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے۔ بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت خواہ اجزاء اہلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہونے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت خواہ میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اُردوں میں یہ دونوں امر مفقود ہیں اور بحکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت خواہ میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہو گا جو بائیں اور اولاد اور ان کے ماں باپ کے ہونا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت خواہ حضرت آدم علیہ السلام کے لئے حلال ہوئیں۔ بلکہ خاص اسی لئے پیدا کی گئیں تو بجز مصلحت تو والد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا نہ ہوا۔ علیٰ ہذا القیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت اثنیٰ اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کون سا باعث جواز تھا۔

سوجب یہ بات ٹھہری کہ در صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہو گا۔ مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے۔ تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ ما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ

ابوت و نبوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات من وجہ پھر ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں، ایک دوسرے پر حرام ہیں۔ یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب علت ازدواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی۔ کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گذرا سب متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں۔ ہاں فرق قرب و بُعد ہوتا تو مثل رشتہ جہانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے۔

الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جہانی میں فرق زمین و آسمان ہے۔ ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی علت ہے۔ چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ ان شاء اللہ مقتضی نہ رہے گا، پھر درباب حرمت قیاس کے کیا منی۔ دوسرے اگر قیاس بھی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازدواج کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حواء کے معاملہ پر قیاس کیجئے، اور مومنین و مومنات کے قصے کو ازدواج پیران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہمیشہ گان جہانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تنہا کا گذرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں۔

الحمد للہ والمنتہ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریح خصائص نکاح جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات اور دفع شکوک وادہام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی۔

واخرد عونا ان الحمد للہ  
رب العلمین والصلوة والسلام  
علی رسولہ سیدنا محمد وآلہ  
وازواجہ و اہل بیتہ وذریئہ  
وصحبہ واتباعہ اجمعین  
برحمتک یا ارحم الراحمین

# تاریخ کتاب آب حیات از تالیف طبع شاعر نازک خیال

شیریں مقال جناب منشی حسید الدین احمد صاحب سوان بہار پوری

نام آور نامہ نامی نامہ ،  
 درمزه ہمشیرہ آب حیات  
 سطر سطرش سرود بوجے بہشت  
 خط خط رخسار محبوب جوان  
 یاسیہ خالے بروئے آفتاب  
 بر رخ رنگین گل خندہ زناں  
 اندر و معنی چو مہر اندر سحاب  
 ہم جو نور دیدہ اندر دیدہ  
 طرز گفتارش ہمہ متناہ است  
 از حقائق کہ روایت می کند  
 کہ ز منقولات می گوید سخن  
 عقل بر اسرار او کنتہ رسد  
 عاشق مست این سخن را دار رسد  
 ہر زماں زماں می زند موجدے شکر  
 چاپ شد از آن آن مرد خدا  
 ہوشم از سر ہم چو ہوش مست رفت  
 طبع من زماں حال خوش آمد بچوش  
 جیلہ انگشت نسک سال را

چاپ شد چون این گرامی نامہ  
 موجب سرچشمہ آب حیات  
 جدوش غیرت دہ جوئے بہشت  
 روئے کاغذ آبروئے نیکوواں  
 لفظ ادگوہر با آب و تاب  
 ہر گل مضمون گل باغ جناں  
 حرف خوش شاد شکن نقاب ،  
 معنی اندر لفظ او پوشیدہ  
 چونکہ بود آن مرد حق مت است  
 از معارف کہ حکایت می کند  
 کہ ز معقولات می گوید سخن  
 فہم برگفتہ را و کنتہ رسد  
 ہم چنین علم کے حاشا رسد  
 طبع او القصہ دریائست ژرف  
 الغرض چون این کتاب با صفا  
 دیدم اورا لیک دل از دست رفت  
 بعد یک ساعت چو دل آمد با ہوش  
 خاطر من دفعہ آن احوال را



رقم اندر بیشہ اندیشہ | خود جز این مارا نباشد پیشہ  
 کوز لب بحر مخصر آواز داد | کہ ہر تشنہ لب را نفع باد

تالیخ دیگر از تالیخ طبع شاعر بے بدل جناب مولوی حافظ غلام رسول میران دہلی

گشت چون مطبوع زیبا نوحہ آب حیات | از تصانیف محمد قاسم آن قدسی سرشت  
 خامہ شیریں رقم از بہر سال طبع او | از پیے مردہ دلال آب تیا است این نوشت

الحمد للہ علی احسانہ کہ این کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات  
 مغفہ موجودات علیہ افضل الصلوات والتحمیات، از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین  
 حجتہ العلماء الربانیین بحسب مواجہہ دانی مقدر لاثنائی امام العلماء، مقدم الفضلاء  
 آیتہ من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ تصیح تمام و تنقیح تام بہتمام

احقرانام حافظ محمد اسحاق مالک مجازی ادارہ تالیفات اشرافیہ  
 بیرون بوٹہ گیٹ ملتان بہ کتابت جدید حسن الطباع یافتہ . فقط